USCITE DALLA CAVERNA

medusa

Hans
BLUMENBERG

Il "lavoro" e l'opera di Hans Blumenberg sulla metafora sono un contributo decisivo per la definizione della modernità, delle sue soglie come dei suoi paradossi. In questo senso, Uscite dalla caverna assume un ruolo cruciale, perché individua nell'allegoria della caverna platonica un'occasione di ripensamento e di riscrittura della storia occidentale. L'attenzione che Blumenberg dedica alle dimensioni "inconcettuali" della tradizione filosofica arricchisce ulteriormente il panorama di esempi, aneddoti, visioni e rotture, che funge da sfondo e da condizione per continuare a pensare. In particolare, la metafora della caverna suggerisce un'inedita presa di coscienza dell'autonomia del pensiero, nella misura in cui si coglie l'aspetto specificamente "paideutico" e formativo, nonché politico, della conoscenza. Questo libro, l'ultimo pubblicato da Blumenberg ancora in vita, è dunque forse un'estrema risposta ai paradigmi della "gnosi" e della "secolarizzazione" - così come si erano configurati in Elaborazione del mito e in La legittimità dell'età moderna.

Avvalendosi di un'insuperabile erudizione, il lavoro di Blumenberg si rende attuale sia per la cura nei confronti dei contesti storici, sia per la vicinanza, l'intimità che dimostra verso gli autori che utilizza come compagni di viaggio, verso la fine delle illusioni e verso l'estremo disincanto.

HANS BLUMENBERG *(1920-1996) è stato uno dei maggiori filosofi del XX secolo. Per molti anni docente all'Università di Münster,; ha studiato a fondo le questioni poste dalle categorie del moderno e della secolarizzazione, procedendo a una rilettura critica de! concetto di mito. Tra le sue opere si ricordano:* La leggibilità del mondo *(1984),* Naufragio con spettatore *(1985),* Elaborazione del mito *(1991) e* La legittimità dell'età moderna *(1992). Medusa ha pubblicato nel 2002 il saggio* Il futuro del mito *e nel 2004* Concetti in storie.

Ocr e conversione a cura di Natjus

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere
riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati
o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo,
elettronico o meccanico, senza autorizzazione,
a condizione che se ne citi la fonte.

Collana
Grandi saggi

7

Titolo originale: *Höhlenausgänge*

© by Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1989
© 2009 by Edizioni Medusa
Viale Abruzzi, 82 - 20131 Milano info@edizionimedusa.it

ISBN 978-88-7698-157-9

In copertina: M. Rothko, *Magenta, Black, Green on Orange,* 1947 (Museum of Modem Art, New York)

Hans Blumenberg

Uscite dalla caverna

Cura e postfazione

Giovanni Leghissa

Traduzione

Martino Doni

Indice

Prima parte. Le caverne della vita

I. Ricordo dell'inizio, 7 - II. La sopravvivenza delle transizioni, 14 - III. La nascita della fantasia nelle caverne, 20 - IV. Nascite divine nelle caverne, 28 - V. Fughe dalla visibilità, 40 - VI. L'espulsione della vita dai suoi stessi successi, 47 - VII. La città come caverna, 56 - Note alla Prima parte, 60.

Seconda parte. La caverna nel cuore dello Stato

I. La giustizia e la morte, 72 - II. Il paradosso del mito escluso dal mito, 83 - III. Come i filosofi diventano per la prima volta indispensabili per lo Stato, 93 - IV. Chiarimento reciproco di due miti, 105 - V. La possibilità di insegnare e di apprendere, 111 - VI. Riduzione fenomenologica delle ombre, 125 - VII. Lo sfondo cosmico della qualificazione politica, 131 - Note alla Seconda parte, 140.

Terza parte. Rioccupazioni

I. Non sapere che cosa è una caverna, 143 - II. La realizzazione dei sogni della caverna, 149 - III. Prigione del corpo e carcere del mondo, 160-IV. La sorgente nella caverna e l'elemento mancante, 181 -V. Tempo del mondo senza vista sul cielo, 187 - VI. Le cime dei monti e le profondità delle caverne, 200 - VII. Le tracce confuse all'entrata della caverna, 211 - VIII. Gli idoli, 216 - Note alla Terza parte, 225.

Quarta parte. Contro-occupazioni

I. Anteprima storica, 235 - II. Esperimento umano, 239 - III. Negazione della caverna nello spirito della Stoà, 270 - IV. Il prototipo dell'educabile, 274 - V. Dopo la statua, la macchina, 287 - VI. Il soggetto sperimentale compare in carne e ossa, 299 - Note alla Quarta parte, 309.

Quinta parte. Le caverne della ragione

I. Gli involucri della riflessione, 319 - II. L'officina degli automi, 328 - III. La caverna dell'isola, 345 - IV. Dalla caverna del sogno al labirinto, 356 - V. L'ottica dei ciechi nati, 373 - VI. Le caverne dell'illuminismo, 385 - VII. Caverne tedesche, 399 - Note alla Quinta parte, 418.

Sesta parte. Volpaie

I. Visite, 429 - II. Uno Stato senza uscita dalla caverna, 439 - III. Kierkegaard: la tana di volpe della riflessione infinita, 456 - IV. Il carcere della volontà, 461 - V. Il rovescio degli inferi, 471 - VI. Scavare nel sottosuolo, 488 -VII. Davanti agli Uomini della *Realschule*, 500 - Note alla Sesta parte, 505.

Settima parte. Altre prigionie (ma non ultime)

I. Dentro come fuori, fuori come dentro, 513 - II. Le caverne nel profondo dell'anima, 527 - III. Le scatole cinesi e il panottico, 539 - IV. Venture e sventure della ricezione, 554 - V. Una reinterpretazione critico-scientifica, 571 - VI. La mosca che sbatte sul vetro, 579 - VII. Fuga dalla caverna e fuga nella caverna, 606 - VIII. Direttive per un ultimo progetto di caverna, 618 - Un altro mito, 627 - Note alla Settima parte, 628.

Postfazione, *Giovanni Leghissa*

Indice dei nomi

USCITE DALLA CAVERNA

AVVERTENZA

Le citazioni dirette sono riportate in corsivo, come nell'originale di Blumenberg. Là dove è stato possibile si è fatto riferimento alle traduzioni italiane esistenti. Le note segnalate con simboli numerici sono dell'autore, mentre quelle segnalate con simboli alfabetici sono del curatore e del traduttore, così come tutte le integrazioni poste tra parentesi quadre, sia nel testo che nelle note.

G.L. e M.D.

Prima Parte

Le caverne della vita

La mia vita è l'esitazione prima della nascita.

Franz Kafka, *Diario,* 24 gennaio 1922

I. Ricordo dell'inizio

Un inizio del tempo non è pensabile. Sarebbe già nel tempo. Da qui Aristotele trasse la conclusione che il mondo dovesse essere eterno, perché senza di esso non sarebbe pensabile nessun tempo. La stessa conclusione si raggiunge anche a partire dalla confutazione kantiana dell'idealismo, così come compare nella seconda edizione della prima *Critica,* anche se, rispetto all'esito principale della sua opera, il prezzo di un effetto collaterale sarebbe stato troppo alto per lui - perché era inevitabile scadere nello spinozismo. Tutto ciò è finanche palpabile, se si considera il ruolo fondamentale che svolge il tempo per la coscienza intesa come "organo dell'esperienza" *[Erlebnisorgan] :* nessuna coscienza può darsi come iniziante. Neppure quando ogni giorno ci si sveglia dal sonno: non c'è mai un istante primo; a maggior ragione l'inizio della vita e la venuta al mondo tramite la nascita sono costitutivamente escluse da ogni esperibilità [*Erlebbarkeit*], per quanto se ne possano conservare tracce o traumi.

Proprio e solo in virtù di ciò, si insiste tanto ad approssimare l'esperibile, per questo si continua instancabilmente a orbitare attorno alla natalità, che non è altro che la mortalità, l'impossibilità di pensare l'inizio e la fme della coscienza in quanto indizio della sua non appartenenza alle realtà fisiche. Riguardo alle quali, le condizioni d'origine e disgregazione sono state conosciute, fissate, stabilite, fino quasi a

imporsi, tramite un sapere oggettivo. Il paradosso è: *sappiamo* che dobbiamo morire, ma non ci *crediamo,* perché non possiamo *pensarlo.* In modo non diverso e non meno paradossale, noi *sappiamo* di aver avuto inizio, perché abbiamo iniziato a essere, ma non lo possiamo *credere,* perché non lo sappiamo *pensare.*

Questo dilemma è tale da esigere dei sostituti dell'impensabile, degli aiuti per l'incredibile, dei surrogati che si sovrappongano alla pallida apparenza del sapere. È il regno della metaforica assoluta, il centro, la capitale dove si decide se ci sia una possibilità per qualcosa che sia poco più che conoscibile, che si riferisca sempre ad altro e sempre ad altri, ed eviti ciò per cui ne va di se medesima. Non si è importanti, ammettiamolo; tuttavia nulla è più importante di quel "si".

Dunque la circostanza che salda tempo e coscienza e che non fa essere l'uno senza l'altra - la loro reciproca indelimitabilità come la semplice impossibilità di pensare il loro inizio e la loro fine - non è nulla che si possa designare e relativizzare come fatto. Tuttavia è "fattuale" il riconoscimento dei due fenomeni mediante la sostituzione dell'indeterminato con l'infinito, ovvero lo scambio decisivo ed enarmonico tra Dio e mondo. È così che si costituisce l'assolutismo del tempo e della coscienza, che certo "storicamente" appare come concentrazione dell'attenzione su quel che si presenta come la novità epocale, sigla dell'età moderna in quanto "epoca della coscienza". In tal senso l'iterazione, ovvero la coscienza di coscienza, diviene tanto inevitabile quanto incomprensibile.

Il tempo assoluto, così difficile da sopportare per il suo artefice, Newton, sospettato di divinizzare il mondo, funge da condizione di possibilità del fenomeno nel "senso interno" di Kant, in quanto sua forma; tuttavia in seguito perde la contingenza necessaria per tacitare ogni sospetto, non ap-

pena lo si riconosce come "forma essenziale" della coscienza. Questa perciò si dispone nuovamente all'equazione di divino e mondano.

Se in questo modo l'età moderna è diventata l'epoca della coscienza illimitata, perché essenzialmente temporale, essa deve anche procurarsi o trovare un filo per uscire dal labirinto dell'inconciliabilità tra sapere oggettivo e autoevidenza soggettiva, tra finitezza conosciuta e infinitezza consapevole. L'orientamento lo si dovrà cercare solo presso tratti specifici dell'epoca, posti sullo stesso piano; tratti il cui fenomeno eterogeneo nasconde, certamente, il nesso con l'identità "palese" di coscienza e tempo, ma che permette di affrontare la questione di come si possa esporre metaforicamente quella indelimitabilità, per risolvere il suo dilemma.

Di primo acchito non è neppure verosimile che le forme estetiche, principalmente se non essenzialmente "chiuse", possano fungere da guida per orientarsi. Tuttavia non si può non riconoscere la loro tendenza all'"apertura", quand'anche esse si presentino tardi come la "melodia infinita". Il rango di modello epocale di "sistema coerente aperto" è raggiunto molto prima dal genere letterario del romanzo.

Il contesto prevalente del genere "romanzo" - nella sua multiformità non già chiusa, bensì caratterizzata da una continuità aperta all'inizio e alla fine rispetto alle possibilità e ai livelli di sviluppo - aderisce, insieme al concetto di realtà dell'età moderna, esclusivamente a una coerenza determinata dalla forma del tempo in quanto tale. Ogni inizio è un artefatto che presenta la contingenza del suo riconoscimento, senza alcun imbarazzo, anzi ne fa il suo stesso stimolo estetico. Si tratta di ciò che è stato chiamato lo *humour* del *Tristram Shandy* o della tetralogia delle *Storie di Giuseppe,* benché nelle sue forme più alterate esso sia il *Wi-*

tz del genere stesso: l'imprecisa determinazione temporale come stigma della coscienza e del mondo, che si trova giustappunto nelle opere di questo genere.

L'età moderna è un'epoca che vuole conoscere i suoi problemi. Che questa sia una sua peculiarità, non lo nota nessuno. Pertanto ogni romanzo, dal momento che finge di non sottrarsi alla tendenza tipicamente moderna del suo genere, è *un* romanzo sulla nascita e sulle difficoltà, quando non addirittura sul fallimento, *del* romanzo. Ma anche: un romanzo sulla nascita del mondo, che certo è il suo ambito e il suo presupposto, il che vuol dire: sulla nascita del mondo in quanto tale per il soggetto epico, l'"eroe" o l'"io" o quant'altro.

Far sorgere il mondo diventa il processo dell'entrare in esso, equivalente all'uscire da ciò che esso non è o non è ancora. Il mondo non coincide con la totalità dei fatti[a]; diventa tale, nella misura in cui l'entrata/uscita verso di esso si apre, si raggiunge, si rende praticabile. Non è un rituale del genere romanzesco che l'"inizio" di un romanzo sia l'uscita da ciò che sta e deve restare indietro. È qualcosa che si perde, perché appunto non si tratta del mondo di questo "caso". Nel contempo si insinua in tutto subdolamente e con l'inganno, perché la "purezza" deirinizio è l'inammissibile che la coerenza aperta deve ogni volta revocare. Come pure è inammissibile una fine in cui chiunque possa tirare il fiato perché tutti vivono o tutti muoiono, o perché comunque è tutto finito, senza violare alcuna regola estetica per compiacere il pubblico con un *happy end.* Il "lieto" fine avrebbe revocato la realtà nel suo concetto, trascurandone l'indeterminatezza. Esagerando si potrebbe dire che proprio la storia inventata debba essere iniziata già molto tempo prima di "realizzare" la sua prima frase, e che dove finisca letterariamente-fattualmente, incominci allora la sua virtualità immaginaria. *L'Odissea* di Omero, formalmente costruita in mo-

do del tutto diverso a causa del suo tema ciclico del ritorno dell'eroe, spingerebbe il lettore moderno dentro l'aperto *eccetera* delle difficoltà che Ulisse avrebbe dovuto affrontare insieme alla fedele Penelope, con i ricordi di entrambi.

Quel che il romanzo ha di rappresentativo per ima coscienza che è divenuta e continua a divenire il "tema" di se stessa, poggia su ima forma comune di comprensione della sua temporalità: non più nel senso della cornice di una dimostrazione, che non può certo essere "definitivamente sufficiente", perché la si regga sani e salvi e conceda il diritto alla salvezza, quanto piuttosto nel senso della condizione necessaria per poter avere un presente di squisita certezza nel contenuto di esperienza contingente, un presente che è proprio questo solo grazie all'esclusione di tutti gli altri possibili. Ciò dà al ricordo e all'attesa, per quanto più incerti, la qualità di scegliere le connessioni e i parametri, emergendo dal valore della vita e dell'esperienza. Perciò ricordo e attesa sono disponibili a un livello mai decidibile, ma sempre migliorabile.

Da questa circostanza il romanzo, se si dedicasse completamente al suo ruolo rappresentativo e autogenerativo, dovrebbe essere assolutamente determinato dal punto di vista formale. Di conseguenza questa formalità diventa il criterio del suo "luogo storico" nel raffinamento della spiegazione della sua funzione epocale. Ciò che emerge fin dall'esordio della *Ricerca del tempo perduto* di Proust, conferma l'ipotesi che si tratti di un'opera preminente, se si adotta come criterio lo sviluppo formale della difficoltà di trovare un inizio.

La *Recherche* inizia sostenendo che non possiamo avere alcun inizio e dunque non siamo capaci di fame a meno. Il paradosso sorge nell'insonne che soffre la pena del ricordo delle belle dormite e dei risvegli di un tempo: che voleva dire lasciar andare sé e il mondo esterno, per sprofondare nella perdita di coscienza - *divenuto una cosa sola con il mio*

letto e la mia camera -, e per riemergere e riconquistare il mondo come "io", come se fosse il caso più felice, poter ogni volta confermare l'essere-già-sempre-stati, nonostante l'enorme rischio di aver prestato il fianco a ciò che lo metteva in pericolo. Così come si presentò infine, questo inizio rese concepibile la veglia che cerca il mondo a tastoni, però non più come "descrizione" nell'assenza sospesa dei contorni di una "cronologia" naturalistica del ricordo di ciò che è andato perduto: il ricordo di poter dormire nell'insonnia come negativo della fiducia nel ritorno; come tale lo si doveva avvertire al tatto, o forse perfino "dedurre". Perché questo confine incerto tra l'esperibile e il deducibile è la problematica dell'auto-figurazione della coscienza, e non solo per quanto riguarda il genere romanzesco nel suo apogeo.

L'inizio della *Recherche* è memorabile per il fatto che la prima frase composta in discorso diretto esclude la messa in scena della sua precisa possibilità: *Je m 'endors* - ciò appunto non vale mai all'indicativo presente, né come detto né come pensato. Il narratore intende solo mettere in risalto il suo presente insonne rispetto al sonno che raggiungeva nei suoi primi anni con lo stratagemma dello spegnere la candela, e che egli non avrebbe potuto neppure pensare ciò che comunque non può essere pensato, tranne che con il minuscolo differimento futuro di "Mi addormento subito".

Il confine tra la veglia e il sonno si presta poco agli atti di riflessione, quanto quello tra il sonno e il risveglio; la stessa labilità appartiene al *cogito* cartesiano, che a rigore non si può rapportare mediante riflessione a un contenuto altro dallo stesso *cogito* privo di contenuto, dato che soltanto *a posteriori* può riferirsi a un qualsiasi altro *cogitatum.* Il problema della descrizione precisa è intrecciato con la meditazione cartesiana sulla certezza, al punto che non è un'aberrazione storicamente condizionata l'eventualità che la "fe-

nomenologia" di Husserl applicata secondo il postulato della descrizione esclusiva sfoci immancabilmente in cartesianesimi. E ciò proprio nell'inverno 1908-1909, nello stesso periodo in cui Marcel Proust, mentre progetta il suo saggio su Sainte-Beuve - che prende avvio dall'"azione di cornice" di una conversazione letteraria mattutina con la madre - quasi all'improvviso trova l'inizio del romanzo e non solo: lo riconosce come tale e lo accetta.[1]

Appartiene agli enigmi della simultaneità, escludendo qualunque genere di "influenze", il fatto che questo inizio della *Recherche* possa essere un esercizio di fenomenologia, anzi nel rapporto tra presente e ricordo, in quanto riconquista del presente, esso anticipa la meditazione di tipo fenomenologico, che non può fare a meno di determinate direttive costruttive. Tra queste vi è, per Proust come per Husserl, un sensualismo non dogmatico che innanzitutto rende possibile la descrizione [*Beschreibung*] genetica dell'effetto soglia dell'addormentarsi e del destarsi, intesi rispettivamente come dissipazione e condensazione dei sensi. Se permangono dei resti di psicologismo, è per via del bisogno elementare della descrizione [*Deskription*] genetica, che non può limitarsi a conoscere "cose" e "condizioni", rispetto alle quali sarebbe sufficiente una specie di morfologia, per trame un "senso": quello della capacità di ordine. Riguardo all'insonne, i fenomeni che egli descrive si sottraggono a ciò che si può ricordare; ma proprio questa distanza, che rende impraticabile la "riflessione", produce l'intuizione *[Anschauung]* dell'essenziale in quanto indifferente all'accadere fattuale. Il superamento della diffidenza cartesiana nei confronti della *memoria,* con la descrizione dell'inizio del risveglio, mostra un trionfo analogo: quel che si dimostra resistente all'interruzione del sonno, deve riuscire anche a proteggere la vita dal pericolo di perdere la propria totalità o di non poterla più ripristinare. L'azione del ricordo si presenta *in nuce,* prima di dispiegarsi in ciò

che si nega all'intuizione pura e può rivendicare "solo" assenso estetico.

Il mondo è ciò che si può riconquistare: quello che appartiene a tutti nel momento del risveglio, quello che è solo del singolo quando ricorda, tutto ciò non è altro che l'imporsi dell'identità contro gli smacchi della discontinuità, della perdita, dell'oblio. Il sonno, l'oblio e la morte, che in quanto tali non si possono esperire, sono esigenze di rinuncia alla coerenza interna di una vita che non è inesauribile: solo così si riuscirebbe a distinguere la realtà dalla finzione. Lasciar stare il "tempo perduto", non intraprendere e non portare a termine questa *recherche,* avrebbe significato aderire alla stessa insensatezza del non poter mai essere sicuri di aver avuto a che fare con la realtà. La morte, l' invivibile, avrebbe ragione, otterrebbe l'ultima parola - come l'avrebbe ottenuta il sonno in quelle prime ore del risveglio vitale, se la confusione del risveglio non fosse stata inoffensiva.

Ciò che potrebbe sembrare la più grave ingenuità di un autore a corto di idee, far iniziare la sua trama con il giorno, si rivela come la tematizzazione della coscienza stessa del reale: come può essere reale quel che un attimo prima non era affatto presso la coscienza né con essa? E che ne sarà, comunque, al prossimo sonno? È qualcosa che non si presenta in altro modo che come il sogno appena sognato: non lo si "sa" se non come il tutt'altro da ciò che colui che si sveglia si lascia alle spalle. Il sapere di questa differenza non è affatto ciò che si "vive" come transizione. Solo ed esclusivamente l'osservazione degli altri suggerisce che in questo momento un tale si sveglia, e conduce al "concetto" di una selettività che solo con una certa "leggerezza" può essere applicata al proprio vissuto. Il che non è diverso dal ricordo degli altri, che può essere giusto o sbagliato, anzi in un certo senso deve esserlo, mentre il medesimo mantiene sempre

davanti a sé la propria parte di ragione, perché solo esso potrebbe porsi in errore.

In questa condizione si nasconde un'opportunità per la libertà, che riporta il soggetto perfino al suo passato, benché secondo la tradizione scolastica il passato sia quel che neppure l'Onnipotenza può permettersi di cambiare. Ma questo immutabile aveva avuto il suo fascino razionale giustappunto contro quell'Onnipotenza, a cui bisognava sottrarre un limite. Per il soggetto, l'immutabilità del proprio passato ha solo la sgradevolezza di non garantire nulla in quanto a certezza, in ogni caso nulla dell'evidenza del presente cartesiano. Bertrand Russel sarebbe giunto a dire che il ricordo non era protetto contro l'ipotesi che il mondo fosse stato creato dal nulla appena cinque minuti prima, e Wittgenstein si fece beffe dell'argomento, sostenendo che i cinque minuti si potevano ridurre a uno, perfino far nascere il mondo insieme a tutti i ricordi proprio nello stesso istante.[2] Dopodiché si sarebbe arrivati alla *creatio continua* e all'atomistica del tempo.

La contromossa anticartesiana può solo consistere nell'alterare il valore dell'incertezza del ricordo, erigerlo a istanza di libertà con pieni poteri sull'immutabile. È la sintonia che l'immaginario di Proust ha con la "libera variazione" della fenomenologia, che guadagna l'essenziale della "vita" senza più dipendere dal riferimento alla realtà di questa. Non è che la finzione si nutra arbitrariamente di cose non vissute, piuttosto è quel che vi è di costitutivamente invivibile - in questo caso il momento individuato con il *Je m 'endors* - che attrae il tempo, un tempo "perduto" solo verbalmente, perché mai "posseduto" come immediatamente attuale.

Essere svegli significa per il ricordo di Proust essere usciti dall'ignoranza del risveglio (l'*ignorance du réveil),* nella figura di un angelo che alla fine ha fermato il mondo riguadagnato, lo ha fissato. Non si dice e forse neppure si inten-

de l'angelo come controfigura del *malin génie* del dubbio cartesiano, che all'inizio dell'epoca aveva scatenato la passione dell'incertezza, la confusione tra orbitare ed essere orbitati, la dissipazione delle sostanze, tanto strettamente connessa alle piccole crisi d'identità del sonno. Colui che monta la guardia alla conquista del mondo del risveglio, *le bon ange de la certitude,* non può che essere colui che è capace di scacciare la paura per l'illusione del ricordo. L'angelo che sta all'ingresso del mondo e che mette in ordine le orbite confuse attorno al risvegliarne *(avait tout arrêté autour de moi),* potrebbe essere l'angelo dell'uscita dal Paradiso, che non sarebbe altro che il sonno, lo stato di assenza del mondo e dunque di pura armonia con se stessi. Il guadagno del mondo non è la sua attualità - un prezzo troppo alto per l'essere espulsi dal sonno -, il guadagno è l'impulso dato al ricordo verso la vita, la cui immediatezza è divenuta irreale: *le branle était donné à ma mémoire…* Il romanzo ha trovato il suo tema proprio in virtù del suo inizio.

Così come lo si affronta qui, l'inizio è uscita. Uscita dallo stato di assenza del mondo, che non può essere trattenuto, nel quale non si può vivere, benché sia da esso che la vita sembra "sbocciare". Questo è appunto il "luogo" per il quale Proust ricorre alla metafora della caverna. Egli riunisce la pura chiusura della vita in se stessa *e* l'impossibilità di soffermarvisi, perché c'è il ricordo che attende impaziente all'uscita della caverna. Non si tratta del fastidioso disturbo dell'evidenza dell'essere-presso-sé segnato dal *cogito,* piuttosto si tratta della liberazione di un presente, che in ogni caso è solo capacità di affaticarsi per farsi sommergere da nuovi pericoli dell' identità: la sonnolenza che ritorna al mattino mentre si sta leggendo dopo un intervallo d'insonnia, o che già di sera anticipa quel che riserverà la notte, dopo la cena in poltrona, quando ha inizio lo scompiglio dei mondi: *alors le bouleversement sera complet dans les mondes désorbités…,* o ancora svegliandosi nel mezzo della notte,

quando chi dorme non sa dove si trova, e neppure chi sia, semplicemente con il *sentiment de l'existence,* come può averlo un animale. Ecco il completo denudarsi, la protetta assenza di protezione del cavernicolo che solamente vive, perché niente incalza questa vita: *j 'étais plus dénué que l 'homme des cavernes* e subito l'*anamnesis,* senza passaggi al presente: *pour me tirer du néant d'où je n 'aurais pu sortir tout seul […] recomposaient peu à peu les traits originaux de mon moi.*[3] Tutto ciò che aveva potuto concedere l'immaginazione della caverna, finisce qui con l'essere insieme un'entrata e un'uscita rispetto alla totalità del reale, che è in stretta relazione con ciò che Platone, proprio su questo punto, nel suo monumento alla caverna, pare aver dimenticato: il ricordo.

II. La sopravvivenza delle transizioni

Vedere la luce del mondo: è una perifrasi della nascita che suona come un trionfo dalla bocca di chi crede di essere già nella luce del mondo. Questa era la condizione che valeva la pena raggiungere, una volta intrapresa la via. Per l'altra parte, l'oscurità precedente, non c'è nessuna enfasi linguistica. Quando si parla del senso di protezione che si prova *nel* grembo materno, si pensa non tanto alla prenatalità intrauterina, quanto piuttosto al bambino che, in lacrime, si rifugia *sul* grembo della madre. Riguardo ai dolori del parto, tutta l'attenzione è stata concentrata sulla partoriente, mentre non si pensa alle sofferenze del nascituro.

Il "trauma della nascita" rappresenta qualcosa di recente nella storia delle nostre idee. Che al momento di nascere si soffra, che non si tratti semplicemente di guadagnare una condivisione generale della luce del mondo, è una scoperta che si dimostra indipendente da ogni psicologismo e che fa apparire questo antico modo di dire quanto meno ambiguo. L'oscurità da abbandonare, e abbandonata, potrebbe bastare a spiegare tutta la nostalgia per il senso di protezione, ma anche tutte le ossessioni per la perfezione, l'infallibilità e l'appagamento dei desideri; o la predisposizione a cedere a promesse che a mente lucida nessuno riuscirebbe ad ascoltare senza alterarsi. Detto in maniera più astratta, forse più filosofica: non nasciamo realisti.

La storia dell'individuo incomincia con una separazione e ogni volta si modella mediante separazioni che sono o possono essere conformi ai diversi livelli del guadagno di realtà. Nella prospettiva della nascita come trauma ontogenetico, anche la filogenesi ci apparirà come una storia violenta dominata da separazioni dolorose. In tal senso è solamente un'estremizzazione speculativa individuare la radice prima del dolore già nell'emergere delle prime forme di vita, qualunque siano state, a partire dal sostrato inorganico; perché solo dove si è vissuti si può e si deve morire. La forma elementare del trauma della nascita, questa inconcepibile generazione spontanea originaria, produce immediatamente la "pulsione di morte", ovvero l'inevitabile tendenza regressiva a deviare dalla normalità. È quella del mondo fisico e della sua tendenza fondamentale a stati di maggior probabilità. Non sappiamo nulla della morte; il fatto però che questa parola significhi per noi più di quanto si sia mai sperimentato attraverso la percezione dell'immobilità e del trapasso altrui, è forse l'unico fondamento del discorso platonico sull'*anam-nesis,* al quale possono aderire anche i non platonici: quella "preesistenza" e "immortalità" non metafisiche che consistono nell'indistruttibilità di quel che costituisce la maggioranza schiacciante del mondo intorno a quell'eccezione che è la vita. La cui felicità è definita "epicurea", e basta a suscitare la nostalgia *[Nostalgie]* per l'incapacità di soffrire e di morire.

Chi pensi che sia un azzardo speculativo risalire alle origini della vita, può rivolgersi ad altre svolte filogenetiche, nelle quali la vita organica si era vista cambiare il proprio elemento, e con esso la totalità delle proprie condizioni di esistenza, le forme della percezione e del movimento. Prima di tutto, e forse nella maniera più incisiva, la transizione dal mare alla terra. Qui non bisogna pensare solo al nuovo *medium* e alle sue esigenze, ma anche alla nuova peculiarità del corpo, la sua gravità, sconosciuta in mare: il suo essere

corpo pesante, cosa che in seguito avrebbe caratterizzato l'esperienza di sé dell'uomo, la stazione eretta, il bipedismo, la circolazione sanguigna.

Possiamo immaginarci quella transizione, sul limite tra il mare e la terra, collegata a sensazioni di violenza, di abbandono dell'intimità del "grembo" fluido: una situazione di estrema tensione delle riserve organiche. Non possiamo sapere quanti milioni fossero gli organismi che non sopravvissero, oltre a quelli che invece riuscirono ad attraversare per la prima volta appunto l'intervallo di bonaccia tra un diluvio e l'altro, tra una stagione delle piogge e quella successiva; si può però comprendere quale trauma potesse significare questo avvenimento primario dell'emergere dalla sostanza che avvolge, protegge, nutre e finanche nasconde. In quel confine, nell'apertura di un campo di gioco evolutivo, la vita si dev'essere spesa con grande generosità, sacrificando i suoi pionieri per lanciare nuove sfide alla sua stessa possibilità, al prezzo della propria condizione fondamentale, un *medium* esterno omogeneo e costante. Questo modo di parlare non implica alcuna teologia; si limita a sfruttare ciò che Kant ammetteva come tollerabile per rendere descrivibile il processo mediante la sua finalità euristica.

Aumentare le esigenze del sistema organico, in merito al suo rapporto con il mondo, significa sempre perfezionare le sue capacità di realismo. All'alternanza di giorno e notte, si dovette aggiungere quella, ininfluente in mare, di caldo e freddo: uno stimolo all'autonomia dell'organismo, alla creazione di un *medium interno* con la sua costanza, come condizione di una "capacità di esperienza" stabile e regolare.

Ancora una volta, non si tratta di insinuare alcuna teologia, quando si consideri la figura fondamentale di questo processo sulla base della transizione dalla vita all'esperienza della vita. Se aggiungo che questo avvenne al prezzo della simultanea riduzione di ovvietà nella soddisfazione dei desi-

deri, si può vedere in ciò una metafora speculativa: da allora in poi la leggerezza dei movimenti, che era tipica del *medium* marino, non si sarebbe mai più raggiunta, nemmeno i rettili che si predisponevano al volo ci sarebbero riusciti, infrangendo un sogno di "vita lieve", di insensibilità del corpo in movimento. Non trovo scandaloso questo ricorso agli antropomorfismi, anzi, con Nietzsche, li trovo inevitabili e da trattenere esclusivamente per fini teoretici momentanei.

L'ulteriore evoluzione, per quanto si sia svolta sulla via che passa dal mare alla terra, va intesa come tendenza al ripristino della condizione marina della vita "leggera" e protetta dal *medium* omogeneo. Quando dico: "va intesa", si deve tener presente che si tratta di un'affermazione filosofica indefinita, che non può essere né dimostrata né confutata. La filosofia è la quintessenza delle affermazioni indimostrabili e inconfutabili, che sono state scelte a partire dalla loro efficacia. Oltretutto queste non sono nient'altro che ipotesi, con la differenza che non contengono nessuna disposizione che consenta di condurre alcun tipo di esperimento od osservazione, ma si limitano a comprendere ciò che altrimenti ci starebbe davanti come qualcosa di assolutamente sconosciuto e inquietante.

L'affermazione che ci sarebbe un ricordo del genere a livello individuale, non si può né dimostrare né confutare; ma ci rende accessibili i fenomeni. Ho detto che la transizione dal mare alla terra deve essere stata un abbandono della forma tridimensionale del movimento, che diviene bidimensionale, all'inizio compieta-mente alla mercé del peso del corpo percepito per la prima volta. Le fasi successive dell'evoluzione, tuttavia, si possono intendere come ripristino della tridimensionalità: i rettili si librano in aria come uccelli, i discendenti dei roditori terrestri (Tupaia) si separano dal suolo e riempiono con le loro strida le chiome degli alberi, inaugurando così un intero mondo fatto di arram-

picamenti, di dondolìi in equilibrio sui rami. Quel che vale per la riconquista del dominio dello spazio, vale anche per la riconquista dell'omogeneità del *medium* grazie alla termoregolazione della circolazione sanguinea e alla generazione intrauterina della prole. Con la membrana amniotica si riproduce il *medium* originario nella fase più sensibile del primo sviluppo: una miniaturizzazione del mare e della caverna. Perciò il trauma della separazione è entrato nella storia della vita, e questo a una data relativamente tarda dell'evoluzione. Solo negli uomini si ripresenta sotto forma di maggior vulnerabilità e di una più lunga permanenza sotto la tutela della madre.

Si vede facilmente che nel trauma della nascita ritorna, con più intensità, la problematica dei primi traumi di separazione. Tuttavia non possiamo dimostrare con nessun esperimento che l'individuo umano conservi un qualche ricordo dell'evento della nascita. A questo riguardo tutte le affermazioni sugli effetti successivi del trauma della nascita nell'individuo sono filosoficamente giuste o sbagliate esattamente come quelle sugli altri traumi del genere umano. Anche in questo caso il vantaggio è essenzialmente ermeneutico: sono ipotesi avanzate su un testo sconosciuto, il cui autore non potrebbe mai fornirci il suo punto di vista, tuttavia le si avanza ugualmente, per comprenderlo e per cercare tranquillità, o quanto meno consolazione, in ogni caso per fare in modo che non si patisca ulteriormente l'inconsolabilità di una *conditio humana* assolutamente incomprensibile.

I poeti non dimostrano nulla. In ciò non sono dissimili dai filosofi, benché i loro azzardi verso l'indimostrabile non siano altrettanto rigorosi: dove non sia in questione il comprendere, è sufficiente senz'altro quel tanto o poco di soddisfazione. L'uno non deve escludere l'altra, può anzi riservarla sullo sfondo. Nelle due poesie, qualificate come "canti", del ciclo intitolato *Alaska,* Gottfried Benn ha evocato in

due righe l'*anamnesis* dell'organico: il *medium* protettivo, la richiesta non ancora presagita della produzione immanente di condizioni esistenziali propizie, l' appagamento parassitario della relazione esteriore, la prima traccia di tutti i desideri che si realizzano solo a partire dall'altro. Ecco: *O daß wir unsere Ururahnen wären. /Ein Klümpchen Schleim in einem warmen Moor [Oh fossimo i nostri protoantenati. / Un grumetto di muco in una calda palude].* Così inizia la prima delle due poesie; l'altra termina con un verso che tocca quel limite al quale una volta il cammino fu costretto in direzione contraria, e dove ancora si tende a tornare come a un bordo dal quale lanciarsi a quell'esistenza più lieve, la cui seduzione non abbandona mai la vita: *Alles ist Ufer. Ewig ruft das Meer [Tutto è riva. Il mare chiama in eterno].*

Una poesia, per quanto poco dimostri, non è una testimonianza da disprezzare, quando si deve esprimere qualcosa di così inafferrabile come la *memoria* delle crisi della separazione, di quei traumi dell'espulsione o della fuoriuscita, le soglie di dolore nell'evoluzione organica. Si tratta pur sempre, in confronto con il nostro ormai consolidato o imposto standard di sensibilità, di qualcosa di simile alle soglie della capacità di esperienza, di conoscenza, di realismo, fors'anche di verità. Che i traumi della separazione e i concetti di verità abbiano qualcosa a che fare gli uni con gli altri, è una connessione che si può scorgere anche attraverso una poesia. Specialmente attraverso una di quelle che, se non invita a revocare ciò che si è conquistato con dolore, nomina comunque questa aspirazione come la quintessenza dei nostri desideri nascosti. Dare nomi è più che trovare parole appropriate che durino nel tempo e che siano ampiamente sfruttabili. Senza nomi non si può credere a nulla, non si possono raccontare storie, né si può creare nulla di incisivo. Pertanto anche le poesie sono la propaggine del grande lavoro dell'umanità, che forse nel paradiso fu meno gravoso: dare nomi alle cose.

Ciò che vi è di speculativamente scadente in questa storia della vita non sono le soglie, ma è la supposizione del dolore che ne contrassegna il superamento, così come la supposizione dei rapporti retrospettivi, della regressività occulta, della vaga *memoria.* Ora il peso esplicativo che questa storia deve portare, non è troppo grande in questo contesto. Perché qui si tratta solamente di rendere più comprensibile un'altra storia, dall'esito difficile da intendere e quasi sconcertante: il mito dell'uscita dalla caverna. Per quale ragione il mito artificiale *[Kunstmythos]* di Platone ha sempre affascinato, fin dalla sua invenzione, e induce a sempre nuove imprese esplicative? In questo abbozzo di immagine è investita una familiarità che mise alla prova gli sforzi di capire, anche se con ciò si sarebbe data l'impressione di pura artificialità. Questa favola non è campata in aria, contiene in sé la sua evidenza, non è costruita come una trovata, come un asso da far spuntare fuori dalla manica. Già nel *Protagora* - secondo Wilamowitz iniziato ancor prima della morte di Socrate - Platone sosteneva che i mortali fossero stati modellati dagli dèi nel cuore della terra, con terra e fuoco, e in questo modo fossero stati "tratti alla luce" *(exienai ek ges eis phos*) *[Prot.* 320d]. Ma là Platone era ancora titubante a infrangere la direzione prefissata. Rifiutare l'invito ad abbandonare le tenebre del grembo sotterraneo per uscire alla luce delle cose reali è qualcosa che dobbiamo conoscere più profondamente di qualunque ricordo databile e collocabile. Un tale rifiuto non si può spiegare solo con l'inerzia e l'accidia teoretica; deve avere dietro di sé una profondità temporale antropologica.

Ora, l'uomo non è stato tratto alla luce dalle profondità della terra, dalle sue caverne, come pensavano i greci. Piuttosto le caverne erano il suo rifugio, un riparo che aveva imparato a cercare e ad abitare, dopo che gradatamente gli venne meno la foresta primordiale, che all'inizio era il suo vero luogo protetto, o forse fu lui stesso ad abbandonarla

nei suoi spostamenti. Il ramapiteco, o chi per lui stesse all'attaccatura con il ramo degli ominidi, quello di *homo habilis o homo erectus,* che circa dodici milioni di anni fa dovette uscire dalla foresta pluviale che stava scomparendo e, lasciando i suoi margini diradati, avventurarsi nella savana, varcava così facendo una soglia simile a quella tra il mare e la terra. In questa impresa si servì di una peculiarità che prima di allora non era mai stata necessaria: l'andatura eretta. E se è chiaro che tali faticose transizioni, in quanto sfide estreme di tutte le riserve organiche, suscitano il bisogno di nuovi ripari, allora la transizione alle caverne culturali dell'umanità primitiva si può intendere come esonero dal "realismo" del campo aperto, come riscatto di un biotopo perduto e modellato così in una figura nuova. Diversamente dall'allegoria della caverna di Platone, dove i prigionieri sono talmente appagati con le immagini e i giochi, che l'incitazione a liberarsi provoca un rifiuto e una reazione difensiva mortifera - d'altronde anche solo la somma artificialità della situazione creata per loro spiega la loro comodità -, la caverna preistorica, vista a partire dalla discendenza di un subominide che ha perduto il suo spazio vitale, si profila come una dimora, della quale si potrebbe dire, al contrario dell'ipotesi platonica, che se sulle sue pareti nascono le prime immagini, è in virtù della perfetta protezione e comodità che offre. Gli intervalli di tempo tra l'entrata nelle caverne e l'arte figurativa che si espresse sulle loro pareti possono anche essere stati lunghi, ma è indiscutibile il nesso tra caverna e figurazione, che ritroviamo poi nel mito platonico.

Dal momento che, riguardo alla storia degli uomini, sappiamo pochissimo dello sviluppo della capacità di parlare e del linguaggio, l'insorgere della sua abilità nel produrre immagini è importante. Hans Jonas ha sviluppato a grandi linee un'antropologia dell'*homo pictor,* e ha mostrato che la peculiarità di questa prestazione è del tutto indipendente

dalla contraddittorietà delle sue interpretazioni.[4] Nel panorama del mito platonico della caverna che qui si presenta, quel che conta è che in quest'ultima si utilizzi un prodotto casuale della tecnica - le ombre che il fuoco proietta nella caverna, per generare la mobilità delle immagini - che non consente in alcun modo di riconoscere la natura mimetica dell'ombra. Una simile situazione è possibile solo per le immagini che altri hanno fatto e del cui meccanismo generativo non si sappia nulla.

Quali che siano le funzioni magiche o cultuali legate ai disegni delle caverne, il lóro riferirsi ad altro, cioè all'assente, è fuor di dubbio. Là dentro è in atto una relazione pre-, extra- o postlinguistica con il concetto, che fa giustappunto questo: rende presente l'assente. I prigionieri della caverna platonica non sono privi di parola, altrimenti non potrebbero ingaggiare il loro *agon.* Avranno persino dato dei nomi alle singole figure d'ombra. Ciò nondimeno sono privi di concetto, perché non riescono a riferire all'assente quel che si fa loro presente. Essi, secondo i termini della fenomenologia, non riescono neppure a intendere le immagini come modalità percettive differenziate. Non sanno che cosa siano le immagini né come trattarle nel caso in cui queste interrompano il flusso continuo della percezione.

La caverna primitiva è un luogo di concentrazione dell'attenzione. Tanto la foresta quanto la savana sono regioni di attenzione diffusa, della vigilanza appena sopita nel sonno. Nella caverna c'è una sola direzione nella quale l'attenzione si deve conservare, l'ingresso: facile da sorvegliare e magari da chiudere, e dal quale tutti gli estranei, per entrare, devono passare. Nel rifugio della caverna l'uomo primitivo inaugura una nuova forma di sonno, il sonno profondo protetto, una forma culturale del sonno che nessun altro essere vivente "in stato di allerta" può provare. Si è supposto che il sonno leggero delle nutrici sia il residuo di

un *sonno in stato di allerta*.[5] Nulla illustra il nesso tra caverna e sonno meglio del mito di Epimenide, che i greci consideravano il saggio prediletto dagli dèi. Il sonno l'aveva sopraffatto quando aveva cercato riparo in una caverna per la gran calura del mezzodì, dopodiché passarono 57 anni, quindi si svegliò, ma non riusciva a riconoscere il mondo, né il mondo riconosceva lui *[Diog.,* I, 109].[6] A un tale favore degli dèi si riferirà Goethe, quando dopo la caduta di Napoleone paragonò la sua sopravvivenza, in un'epoca di rivoluzioni e guerre, al sonno e al risveglio di Epimenide. Tuttavia il sonno mitico si è già trasformato in culto, la caverna è diventata un tempio, il saggio è diventato un sacerdote.

III. La nascita della fantasia nelle caverne

E così, passando per la caverna, l'uomo divenne l'animale sognante. Elaborare tramite i sogni le interferenze esogene ed endogene del sonno, è ima forma di protezione che solo l'uomo poteva escogitare, l'uomo e i suoi animali domestici, dato che la condizione del sonno nella domesticazione consentiva di ignorare i segnali esterni. Non occorre sopravvalutare questa "fonte" della fantasia, né scomodare alcuna problematica filosofica; per la realizzazione di una forma di vita più ricca bisogna però decidere tra quella che da fuori viene introdotta nella caverna - le storie che i cacciatori narravano ai vecchi e alle donne, utilizzando magari anche delle pitture rupestri, servivano come illustrazioni, dal momento che non tutti potevano aver già visto tutto -, e quella che è possibile all'interno delle caverne stesse, in quanto immaginazione, invenzione, mito. Per la prima volta si presenta un "altro mondo" per coloro che ne sono prigionieri.

Il dilemma della caverna è che essa permette di viverci, certo, ma non di trovare il necessario per vivere. La vita nella caverna si conserva solo se si esce dalla caverna, e ciò che questo comporta in termini di destrezza e prontezza appare ben presto come misura imprescindibile del diritto all'esistenza. Ciò nondimeno qui - le immagini ne sono la prova - deve essere stata infranta, o per lo meno limitata, la legge del più forte; ed è difficile pensare che siano stati i deboli,

inetti alla caccia e alla predazione, ad affermare le proprie esigenze vitali. Forse la cura veniva indirizzata alle madri, le quali potevano stare accanto agli individui cagionevoli e ai più deboli, poiché esse nutrivano e avevano dalla loro parte anche i forti, i loro stessi figli, i figli dei cacciatori.

I figli della caverna, quelli che non potevano mai far valere per sé la legge del più forte o il primato della caccia, inventarono il meccanismo della compensazione. Non contribuivano ad assicurare la vita, ma imparavano a darle tutto ciò che l'avrebbe resa degna di essere vissuta. A essi risalgono le prime gocce di una marea che non avrebbe mai più smesso di aprirsi dei varchi, quando si incominciò a far qualcosa di più che semplicemente sopravvivere. Sotto la protezione delle caverne, e della legge delle madri, quelli che restavano dentro fecero sorgere la loro risposta al libero vagare all'aria aperta: nasceva la fantasia.

Da questa discendenza giunse il primo che riuscì a rappresentare qualcosa di non visto, raccontare qualcosa di non vissuto, mentre i cacciatori rivangavano le loro storie di caccia terribilmente noiose. Raccontare storie senza esser stati presenti divenne il privilegio dei deboli. Il piacere di far succedere qualcosa senza subirla fu il segreto degli antieroi. Essi compensavano la loro debolezza, sperimentavano però anche che ogni perfezionamento della loro arte procurava loro il gradimento e il plauso di coloro dai quali dipendeva la loro partecipazione al diletto. Il superfluo giunse come il prodotto più strano del mondo e seppe farsi necessità. L'alleanza tra fantasia e magia non si sarebbe fatta attendere; chi riusciva ad ammaliare con l'immaginazione ebbe ben presto dalla sua parte gli spiriti e gli dèi. Dove nascevano le immagini, potevano nascere i culti. Perfino i più forti alla fine sarebbero usciti dalla caverna grazie al potere del rituale compiuto alle loro spalle. I deboli sarebbero diventati i custodi del tempio.

Così non restò che raccontare. I deboli avevano compreso il principio dell'effetto a distanza, dell'atto *in absentia et per distans,* forse a furia di progettare trappole che permettessero di aspettare al sicuro che facessero il loro mestiere. In tal modo può essersi formato l'ideale di ottenere effetti da lontano mediante la parola e l'immagine, senza avere contatti diretti: come messaggeri di salvezza o di sventura, come autori di libri sacri e confessioni estatiche, come confezionatori di manifesti, programmi e piani del comando di stato maggiore. Lungo questa linea si troverà da qualche parte il monaco Berthold Schwarz, che inventerà una polvere nera, usando la quale si può assistere da molto lontano agli effetti che procura.

La paura e lo scongiuro della paura provengono dalla stessa fonte. Il timore divenne figura, e le sue figure furono cacciate, represse, contenute, sconfitte. Le figure e le loro storie non furono inventate, furono rese ripetibili e trasportabili. La ripetizione e la sua attendibilità arrivarono a essere forse il fattore più importante di familiarità e di misura del reale o rispetto alla realtà. Nella melodia, nel metro e nella rima si trovarono altrettanti mezzi di conservazione, che garantivano il rigore del ritorno dell'eguale, intensificavano le resistenze contro l'arbitrio delle variazioni. In quanto ordinario - o se si vuole in quanto regola, conseguenza di una regolarità che probabilmente non fu mai stabilita - venne "fuori" quel che doveva essere sottratto con ogni riguardo ai casi del "mondo esterno"; alla sua origine occorreva l'oscurità, per rimanere intatta.

Da questo gioco emersero, da una parte, i deboli, con la loro volontà di non essere inutili o disprezzati nella caverna; dall'altra parte gli uomini d'azione, con il loro bisogno inconfessato e finanche malcelato, di non essere sacrificati nel mondo esterno all'arbitrarietà di poteri indomiti, e di trovare sempre aperta la via del ritorno a "casa", al solito e al

confortevole. Anche la caverna platonica, con la sua forma di vita caratterizzata dall'ago« dei prigionieri, mantiene nascoste l'artificialità e l'abilità su cui si basa e da cui dipende, lo sfondo della fantasia che anche qui si deve presentare come canone accessibile delle apparenze, dato che la sequenza delle ombre non deve risultare indifferente come se fosse un arbitrio incapace di lanciare sfide. La forza delle immagini della caverna non può diventare eruttiva; essa proviene dai deboli che non possono permettersi di giocarsi la vita con spavalderia. Devono "piacere", per crearsi il proprio spazio e per difenderlo, e secondo l'accezione più antica questo deve essere stato l'esordio del bello, quando si siano concentrati gli sforzi della conquista e della competizione giustappunto sul desiderio di piacere. La spontaneità, ridotta a cerimoniale, nascosta sotto il manto dell'immutabile, degli *archeiopoieta,* del già-fatto, è sanzionata in quanto autorizzata ad arredare gli "interni", il mondo interiore della caverna.

A partire da tali congetture, non sorprende la scoperta di "programmi" nelle immagini parietali delle caverne. André Leroi-Gourhan ha individuato con procedura statistica degli schemi omogenei nelle immagini rupestri, per esempio come specie animali diverse si distribuiscano lungo determinate zone della caverna.[7] Quelli che sapevano come fare e come ordinare, e sui quali tutti gli altri facevano affidamento seguendo la loro opera, dovevano essere comparsi abbastanza presto nella preistoria. Ogni cosa dipendeva dal fatto che tutti sapevano quel che dipendeva da coloro che sapevano come fare, e che cosa era in gioco nel fatto che ciò fosse fatto "bene". È un'esperienza originaria, presente, ancora una volta, anche presso gli abitatori della caverna platonici: accorgersi e accettare che nella parata delle ombre sussista una regolarità, e che vi siano "eccezioni" solo, di nuovo, secondo regole superiori. La caverna non poteva favorire il tipo del "gioco d'azzardo", e Platone non volle

neppure farlo apparire nella sequenza delle ombre. Ma anche colui che un giorno volle sapere con troppa precisione e rese edotti gli altri sulla realtà "fittizia" della loro sfera, sarebbe sicuramente stato messo a morte da quelli, se solo l'avessero avuto in loro potere. Il *consensus* dei deboli nel non voler uscire dalla caverna che funge a suo modo da "intelligenza", è dato per scontato.

Nel 1879 furono scoperte ad Altamira, presso Santander in Spagna, le prime pitture rupestri dell'età della pietra. Nel 1971 Herbert Kühn ha fatto un inventario di tutte le caverne dipinte risalenti all'era glaciale; risultarono 131 con un totale di circa 4.000 immagini riprodotte. Inoltre sono state catalogate più di 4.000 incisioni su osso o pietra. La fauna che emerge nella grafica delle caverne consente di a-vanzare ipotesi sulla loro antichità, che è stata stimata attorno ai 32.000 anni. Riporto queste cifre per non lasciare nel vago quanto, di ciò che qui si suppone, è estrapolazione. La correlazione di spazio interno e immaginazione non ha bisogno di inventari.

La cultura consiste nel fatto che la natura possa essere o sia costretta a rigettare, limitare, abbandonare la sua procedura selettiva a favore dei più dotati a livello fisico e riproduttivo, e ciò mediante sensazioni difensive di un nuovo tipo, come quelle del valore, del divertimento, del piacere. Senza la protezione per questi "parassiti", senza lo spazio della caverna e la forza delle madri, la nascita delle figure culturalmente tipiche della storia umana sarebbe stata impensabile. Questo fatto lo possiamo ricostruire solo così: tramite la predilezione delle madri per i loro figli più deboli, che a sua volta comporta la conquista, antifunzionale sul piano evolutivo, di un habitat estremamente favorevole e di una nuova selezione emancipata dal processo naturale.

La caverna, perfetto luogo di ritiro per i cacciatori che tornano dall'esposizione al mondo selvaggio, impone a que-

sti dei limiti nelle loro pretese di normalizzare la prole solamente in funzione delle necessità dell'orda di caccia. La caverna pretende da loro il riconoscimento di questi confini di talenti, il cui vertice formativo nella preistoria ci diventa comprensibile proprio mediante il rigore di quella situazione iniziale. Anche se questo conflitto potrà cambiare nome, la cultura è e rimarrà una "congiura" contro la standardizzazione esclusiva dell'umano in virtù dei più dotati, i più utili, i più forti, senza i quali peraltro non si potrebbe vivere. Tutto dipende da come far sorgere la tranquillità dalla noia che si dipana tra la caccia, la razzia, la guerra; di certo non sarà grazie ai membri dell'orda, che si limitano a sospendere la loro instancabile attività, bensì come sempre grazie a quelli che rimangono indietro. Si dovrà dunque parlare di "compensazione", senza che in ciò si colga un processo intrapsichico. È una figura collaterale dell'auto-affermazione mediante un'offerta che si fa equivalente alla quantità di cibo. Chi è escluso dall'esercizio della caccia, diventa sognatore, narratore, buffone, maestro di immagini e di pagliacciate, per riempire i tempi morti della fame, i tempi oscuri della malattia e della vecchiaia, della perdita di capacità, che di per sé sarebbero inconsolabili, a partire dal dolore per il consenso perduto nell'orda. Ecco la risorsa: finzione e compensazione provengono dalla stessa sorgente.

Tra coloro che non potevano valersi del diritto del più forte, deve esserci stato uno che, per la prima volta, rinnegò, disattese, contestò il "realismo" arcaico, normalizzato rispetto al *mondo di fuori* e ai suoi successi, violando le norme del *mondo di dentro.* Ciò che dunque fu inventato a difesa della semplice esistenza e per compensare una mancanza di rendimento, si eleva a motivo di vanto e perfino di qualificazione per il processo riproduttivo; in tal senso non si tratta solo di uno stratagemma di autoaffermazione in una situazione disperata, ma del processo antropogenico

stesso, che giunge a dare una prima espressione a quel che comunque e per sua tendenza immanente si prospettava.

In virtù della reputazione guadagnata, con qualità che solo all'interno della caverna erano state possibili e accettabili, i deboli si fanno strada passando attraverso le smagliature della selezione naturale. Ma quel che prima sembrava soltanto un'infiltrazione, è in realtà prefigurazione di uno stato successivo e ultimo, nel quale il tipo sorto da questa genìa di deboli, domina le scene della cultura e della subcultura. La creazione di professionalità è la prima istituzionalizzazione della debolezza in quanto sua accettazione garantita. Non appena ci si può permettere non solo di lasciar vivere l'artista e il cantante, ma di onorarlo, di dargli premi per competizioni, questi diventa funzionario della circolazione spazio-temporale di "beni" aventi il loro proprio prezzo. In questo senso si dev'essere stabilita questa forma tanto stabile e resistente fatta di miti, fiabe, canti, musiche; ma non solo, vi fu anche una specie di *memoria* professionale, che a parte le storie coltivava il ricordo delle famiglie e delle orde, degli insediamenti e dei gruppi nomadi, non appena i mutamenti e gli eventi nel tempo li avessero mostrati degni di essere raccontati e in grado di concorrere con le cose inventate.

Tutto questo poteva essersi svolto in particolare o in generale, così o diversa-mente. Quel che conta è individuare, tra le varie possibilità, l'elemento che più di ogni altro necessita di una spiegazione. Vale a dire: come intendere la stupefacente prima perfezione di quello che ci è stato trasmesso nei miti e nei culti, nelle religioni e nelle pratiche magiche, una perfezione che non fu mai più eguagliata. E questo forse a motivo del fatto che alla fantasia non fu mai più data l'opportunità di porsi del tutto in lotta con la mera sopravvivenza, e dunque di elevarsi sopra di essa. Ciò che l'"intellettuale" si sarebbe giocato per la prima volta nella

massificazione della sua formazione e del suo ingresso sulla scena pubblica, un tempo fu una preziosa aura sostanziale, accumulatasi per ere intere. Essa proveniva dalla caverna. La sua perdita ci riporta laggiù.

Ciò che può chiamarsi "spirito", o qualcosa del genere, che può essersi sviluppato così o in qualche altro modo, è coinvolto in questa origine e dunque nella razionalità dell'autoconservazione (a parte la sua). È contro lo strumentale, perché esso stesso non vuole essere uno strumento. È per sua essenza dominio, anche se lo esercita solo in ore e in luoghi designati. Ovviamente anche solo il bardo o il mimo che alla fine dello spettacolo si inchina davanti al pubblico che ha ammaliato, ha esercitato più potere rispetto a quanto possa mai aspirare un qualunque padre di orda, capobanda, segretario generale o funzionario: un potere sulle menti, che in fondo è l'unico vero potere. Certo questo tipo di ammaliamento all'aperto si perde, ha bisogno di spazi chiusi, perché è da lì che proviene: solo nello studiolo Faust è davvero "un pugno" *[ein Faust]* e solo là è istigato verso ciò che c'è nel mondo esterno e verso ciò che è *il* mondo. L*'homunculus* del secondo *Faust,* in puntuale conformità al modello della sintesi dell'urea di Wöhler, enuncia immediatamente la legge umana come condizione della sua possibilità: *esige spazio chiuso quel che è artificiale [II Faust,* 6884].

Senza l'antagonismo nei confronti dell'aperto e del vasto, nei confronti del territorio del cacciatore e raccoglitore, del coltivatore e del nomade, la caverna sarebbe solamente una triste dimora. Il suo indurre artificialità di ogni sorta mediante concentrazione sull'azione endogena presuppone che siano date le condizioni del suo sviluppo, e non solo quelle della sua esistenza. Questo non doveva essere visto prevalentemente o esclusivamente come un fenomeno estetico, come accade allo sguardo retrospettivo museale su ciò

che ancora ci piace della figurativa arcaica. Certo indirettamente la caverna non fa che promuovere di nuovo una forma diversa di autoconservazione:

Un'esistenza a lungo termine, che promuove la possibilità di sondare e stimare tempi altrimenti indeterminati, cioè proprio quello che non poteva avvenire nelle condizioni stringenti dello spazio aperto, con le sue continue sollecitazioni, con le decisioni che esso impone di volta in volta, da prendere immediatamente o da procrastinare.

Ciò che favorisce la caverna si può definire nel suo insieme e senza selezione prospettica come "cultura della cura". Essa insegnò a dominare la tecnica, a immaginarsi l'immediata percezione del non dato: a rendere operabili l'assente e il mancante o l'imminente. Nell'immagine, nel simbolo, nel nome e infine nel concetto, divengono "presentabili" le urgenze di una realtà dalla quale ci si poteva ritirare nella misura in cui si disponeva di quei rappresentanti. Che possa essere stata la magia - e non ancora la teoria - ciò in cui si formò tale disponibilità, non fa la minima differenza per l'assunzione fondamentale della distanza, che essa permette, dall'angusto alla vastità. Il "vasto" della realtà diventa immaginabile come *possibilità.* Su ciò si fonda il legame dello spazio della caverna con lo spazio dell'azione. Nell'orizzonte delle possibilità colte, quell'"orda originaria" in cui di padre in figlio si sarebbe svolta un'intera storia acquisisce sempre internazionalità. Così la caverna diventa punto d'appoggio per il superamento della realtà nell *'anticipazione* del suo orizzonte. Una volta per tutte è ciò che molto più tardi si dovette chiamare semplicemente "sfera intima", divenuta il punto archimedeo di tutte le altre sfere.

Poi - con tutto l'affetto per l'origine di ciò che in fin dei conti renderà la vita degna di essere vissuta e tale l'ha resa

fino al giorno d'oggi - ci si dovrà comunque attenere al fatto seguente: è nella caverna di Platone, e non prima, che è diventato afferrabile quel concetto di realtà grazie a cui il riconoscimento del grado assoluto dal quale esso dipende dovette essere conseguito solo al di fuori della caverna.

Proprio quando la caverna concede protezione davanti al rischioso coinvolgimento nel mondo, è percepito e distinto come "reale" ciò che fuori tanto attira quanto spaventa, tanto mette in pericolo quanto appaga e in nessun caso può essere compiuto, per il fatto che è condotto alla posizione riposante del modo appartato di vedere, a meno che questo non sia solo il preludio per cogliere la realtà nel comparativo. Questo è "realismo" in quanto condizione di sottomissione dell'autoconservazione.

Tuttavia, le prestazioni della teoria potranno poi fondarsi solo sul fatto che essa impari e insegni a estrarre i caratteri della realtà, a rendere trattabili i particolari idealizzati. Allo stesso tempo, resta la quintessenza di tutti i desideri di ciò che non riesce a raggiungere il suo scopo sotto il dettame di quel "realismo" del mondo esterno, il ritorno allo spazio chiuso e alle ricompense che anche là sono ancora riservate e la cui quintessenza può stare sotto il titolo di "piacere". Vi si incontreranno ogni volta coloro che non possono e non sanno vivere *se non* pretendendo tale piacere, e quelli che possono e sanno vivere inventando il piacere e riservandolo a coloro che li lasciano vivere. Entrambe le parti tuttavia non vorranno mai desistere dal rendere equivoco questo rapporto di dipendenza.

Questa "prova su prototipo" speleologica potrebbe rendere più comprensibile ciò che nel presente passa per rapporto tra realtà teoretica ed estetica per quanto concerne il loro comune dubbio "realismo": la loro uniformità nel depotenziare la qualità di realtà dei loro oggetti. Per questo Platone dovette commettere un errore fondamentale quan-

do intese bandire la vera teoria della caverna a favore del lucernario. Il trionfo della scienza - ottenuto dalla modernità mediante la simulazione di un rinnovato platonismo - consiste proprio nell'attuare la rinuncia all'essere-che-è[b] e nell'accontentarsi dell'esattezza propria della prognosi di visione d'ombre.

Nonostante ciò tuttavia non ci sarà alcuna pietà per chi è debole nelle proprie prestazioni. Ma neppure l'ermetismo estetico sa cos'è la pietà: nello spazio chiuso delle consacrazioni della tarda vita culturale domina una coazione alla precisione, che non conosce quelli di fuori, dove ci si è abituati sempre di più all'indulgenza di ogni sorta. Resta escluso solo lo sport, che in quanto servizio allo spettatore ha assunto una funzione quasi estetica neppure del tutto accettata, e che non ha nulla più a che fare con il pretesto di quella "salute pubblica", sotto il quale era iniziato, anzi dai suoi attori richiede sacrifici che nella storia dell'umanità solo ciò che di volta in volta fungeva da assoluto aveva potuto esigere.

La caverna in quanto luogo dell'artificialità non fu certo quello dell'inganno. Ben diversamente vanno le cose, se il peso del mondo di fuori è prevalentemente o addirittura esclusivamente tale da riflettere la sua forza normativa sul nascondiglio della caverna e derubarlo di tutta la realtà. Nella penombra degli spazi chiusi intervengono i ciarlatani. Al cui posto il disprezzo di Platone verso ogni rinuncia all'assoluto aveva messo i sofisti, ad ammaliare con i loro *eidola* sonori. Il concetto fondamentale lo doveva assumere l'illuminismo, quando fece precedere il mondo dell'inganno dei preti all'epoca della Ragione. La direzione dello sguardo della tesi dell'inganno dei preti non si rivolge agli ingannati, ma agli ingannatori, la cui caratteristica fondamentale è quella del cinismo: nell'interesse del proprio potere, individui che, quanto a loro, non credono a nulla e che riescono a

cogliere bene i meccanismi su cui si basa la propria rispettabilità, conducono l'affare dell'oppressione intellettuale altrui e creano un mondo di timore e speranza, la cui fine già Epicuro aveva invano proclamato.

Il pensiero fondamentale del dubbio cartesiano, secondo cui dietro tutte le apparenze del mondo ci possa essere una potenza ingannevole, che non voglia farsi vedere nel gioco, è dimenticato nella tesi dell'inganno dei preti dell'Illuminismo. Questa implicava inevitabilmente che anche i presunti ingannatori potessero essere ingannati da un tentativo di confusione metafisica, chiamato "mondo", il cui peccato dunque non sarebbe più valutabile e il cui "illuminismo" non sarebbe più sensato. Sempre, come in Platone, l'interesse per l'inganno appartiene alla condizione vitale degli illuministi. La cui funzione deve essere proprio la ridistribuzione dei posti nello sfondo della caverna; essa mostra come fu fatto, come fu possibile. Il grande Fontenelle mette in rilievo in maniera non approssimativa la chiusa assenza di illuminazione spirituale di un'istituzione come quella degli oracoli, che potè nascere e aver luogo solo in una zona del mondo ricca di caverne.[8]

Se si considera che gli oracoli ellenici non erano solo istituzioni per la cura dell'anima privata, bensì in larga misura organi di controllo pubblici, si coglie uno dei paradigmi dell'energia che emana dalla caverna. Leo Frobenius, tra gli stili culturali, ha distinto il *sentimento della vastità etiope* e il *sentimento delle caverne camitico,* il primo centrifugo, il secondo centripeto. La caverna greca, benché rappresenti la resistenza contro la *paideia* che spinge verso l'aperto, è senza dubbio tesa verso l'uscita dalle caverne. Ciò si dimostra soprattutto nel fatto che essa non ha nessun tratto magico. Al contrario, quel sentimento delle caverne nel *paideuma* di Frobenius è di tipo stanziale, meditativo, e soprattutto magico: il fuori non si gestisce intervenendovi, bensì me-

diante l'analogia, ordine parallelo dissociato dei due mondi. La parabola platonica della caverna non si può capire senza la via, che è andata e ritorno. Le caverne europee sono sempre orientate su un asse che convoglia le direzioni contrapposte come movimenti. Proprio quando ci si accosti a una tale classificazione di tipi culturali, come quella di Frobenius, diventa anche più eloquente lo sfondo del mito greco: si tenga a mente che l'uscire dalla caverna è il punto vitale dell'immaginazione per gli dèi come per gli uomini.

IV. Nascite divine nelle caverne

Se si considera la *memoria* del genere umano come postulato della ragione storica, del quale non ci si può aspettare alcuna dimostrazione, poiché si limita a soddisfare l'esigenza che nulla di umano si perda del tutto, allora il più antico ricordo dell'umanità potrebbe contenere la figura mitica ricorrente delle madri degli dèi, che salvano i loro figli mettendoli al mondo all'interno di caverne, al riparo dall'ira dei padri, generata dalla paura di questi di essere spodestati, interdetti, detronizzati. Si tratta di un tema che emerge già in maniera evidente nella più antica delle madri, Gaia, la dea della Terra, che dispone le sue caverne come un grembo, nel quale nasconde i figli alla vista del padre Urano. A questo riguardo si potrà supporre che la forma tarda del mito non ritenesse più possibile che il nesso tra l'accoppiamento tra la Terra e il Cielo e l'origine della loro fecondità dal seme maschile di Urano fosse stato ignorato dagli uomini, non riuscendo essi a cogliere il processo riproduttivo, come accade ancora in alcune culture primitive.

Dunque in origine i fanciulli divini sono esclusivo appannaggio della madre, per il padre sono solo occasione di irritazione e insicurezza. Il mito lo conferma attraverso la rivalità dei figli contro i padri, che si limitano a essere i mariti delle madri e i detentori del potere nel clan, e la loro partecipazione all'esistenza futura della stirpe rimane oscura. Come che sia, Esiodo a questo proposito sembra attribuire

a Urano l'occultamento dei figli di Gaia nelle caverne della terra, volendo così toglierli dalla luce vivificatrice del sole e rendendo permanente lo stato di gravidanza di Gaia. In tal modo la serie dei figli si sarebbe allungata sempre di più, e il grembo materno sarebbe divenuto sempre più pesante. Gaia si aiutò con una malizia astuta: ricorse al metallo più duro che si potesse trovare nelle sue viscere, inaugurando l'età del ferro; con questo materiale preparò la falce che ella stessa mise in mano a Crono, affinché questi togliesse al padre potenza e potere. Di notte, quando come sempre Urano soleva accostarsi a Gaia, Crono evirò quello che era il primo dei tiranni del mondo. L'errore di Urano circa la sua funzione nella generazione della stirpe divina comprende già il prosieguo della storia: l'entrata in scena della successiva e più luminosa generazione, benché non ancora benevola nei confronti del mondo.

L'uscita dalle caverne della madre terra che compiono i figli di Gaia (alla fine saranno dodici) è legata alla liberazione dall'oppressione della più antica dinastia degli dèi. Essa avviene mediante la prima della lunga serie di astuzie che caratterizzano il mito. Tuttavia i liberati non si rivelano per nulla migliori dell'evirato oppressore primordiale. Crono a sua volta darà la caccia ai suoi figli, li divorerà, e Zeus, l'unico a sfuggire alla sua ossessione di potere, quello che lo spodesterà, sarà costretto a nascere in una delle ormai indispensabili caverne. Rea, sua madre, lo nasconde a Creta, affinché sfugga alle insidie del padre. Zeus a sua volta, figlio divenuto padre, non mostra una miglior predisposizione nei confronti della possibile successiva generazione di creature divine, quella di Prometeo.

Il mito dell'uscita degli uomini dalle profondità della terra, così come si ritrova nel contesto rappresentativo della parabola della caverna di Platone, si può ve-derè anche come stadio iniziale della contrometafora del demiurgo, per la

quale l'uomo viene modellato con la materia plastica della terra. Il prodotto artificiale è, ancor prima di tutte le analogie gnoseologiche tra conoscenza e fabbricazione, di più facile accesso per il giudizio di ragione, e dunque anche più rassicurante per gli animi che si preoccupano dell'origine del genere umano, rispetto alla generazione naturale, che al modo delle piante fa uscire dal suolo il suo prodotto già "pronto". Non meno determinante per la comparabilità mitica delle genealogie degli dèi e degli uomini risulta il "bisogno" di nascondersi dal rancore, dall'invidia o dalla perdita di favore del potere supremo del momento: la cavità della terra nasconde anche la progenie dei Titani dalle minacce del giovane usurpatore olimpico, Zeus, finché la caparbia passione di Prometeo ottenga dalla nuova dinastia un po' di tolleranza per la stirpe umana, pur senza alcuna garanzia del suo favore (altrimenti non ci sarebbe l'accecamento con il quale gli dèi colpiscono gli uomini nella tragedia).

Così l'uomo perpetua questa collaudata prevenzione dell'ira degli dèi che aveva obbligato le madri divine ad allearsi con i figli contro i padri per provocarne la rovina: approfittare della protezione della caverna, fintantoché gli dèi non fossero ancora onniscienti, come fu il caso invece del Dio monoteistico, contro la cui giustizia nessuna caverna poteva opporsi (e non ce n'era neppure bisogno, dal momento che egli stesso rivendicava di essere nato in una caverna, senza neppure dover sfuggire all'ostilità di suo padre). Ciò significava svalutare la caverna come luogo di asilo per i rivali del dio, anche se qualcuno avrebbe consapevolmente eluso questo segno di un nuovo eòne, creando nella caverna di Zarathustra un altro rivale di Dio, il superuomo, che a sua volta aveva come presupposto del suo stesso essere un "Dio morto": un altro ricambio generazionale mitico-violento. La figura fondamentale della storia degli dèi - nascondersi nelle caverne e uscire da esse - fu trasmessa all'umanità come eredità prometeica e il patrimonio

storico della sua *memoria* fu seppellito, per esser riutilizzato persino contro il "Dio della grazia" di Lutero, comunque si possa valutare P"esito" delle profezie di Nietzsche. Il fatto che il concetto sia disponibile, che lo si possa cogliere sempre e comunque, anche con nuovi nomi, esige la massima attenzione per tutti i possibili incantamenti. Ne va dei potenziali, come sempre quando si tratta di modelli.

Vista così, la parabola della caverna di Platone non si situa a nessun inizio, bensì nel mezzo del tempo - come nel mezzo della *Repubblica.* Essa non fa sorgere solo la domanda su quali possano essere le sue conseguenze, o su come si sia svolta la sua "ricezione", ma anche come essa stessa "fu possibile", data la sua potenzialità e ricchezza di stimoli, tali che mai si è potuto pensare che una libera invenzione d'occasione potesse arrivare a tanto. La domanda non si pone semplicemente come quella dell'immancabile ricerca delle fonti, il genere di questioni che Leo Sestov ha formulato come espressione di stupore di fronte all'inatteso: *Come ha potuto Platone decidersi a parlare della sua caverna, come ha potuto inventarla?*[9] Avrebbe dovuto aggiungere che non si finirà né sarà mai possibile finire di porre questa domanda così poco ovvia. Forse il testo deve ritrarsi ulteriormente dall'orizzonte di una "cultura" *[Bildung]* consolidata, affinché si percepisca di nuovo il suo fascino, nel quale non è "il nuovo" che attrae, ma "l'arcaico". Infatti, se si cerca una risposta a quella domanda, nulla vieta di ritenere plausibile che il mito, giunto sino a noi, sia esso stesso la rielaborazione tarda di una *memoria* della reale preistoria dell'umanità. Se dico che nulla vieta di ritenere plausibile questa eventualità, non intendo affatto avanzare un'argomentazione, si tratta piuttosto della descrizione dell'imbarazzo che sorge quando non si può in alcun modo formulare argomentazioni solide, e dunque occorre esortare alla prudenza per non cedere a una "teoria" di tal fatta, per quanto suggestivamente essa si offra come tale. La filosofia parla delle cose

che non si lasciano confutare, con tutti i rischi che ciò comporta: questi però devono essere noti e tenuti sempre presenti, non si deve prestare il fianco all'oscurantismo dei cinici amministratori della fede. Ciò su cui si basa il meccanismo delle nostre leggerezze e dell'attrazione che si esercita su di esse deve essere preso sul serio. La differenza delle immaginazioni, troppo grande, non consente di escludere un'eterogenesi essenziale, né tanto meno, di conseguenza, consente che sia la violenta vivacità dell'impressione a svolgere la funzione di stabilizzatore del ricordo: l'irruzione della "storia" nelle storie, nelle quali a sua volta "la storia" poteva giungere a un altro stato di aggregazione.

Molto prima delle invasioni da Oriente di dèi e culti dell'epoca ellenistica e tardo-antica, nasce nella caverna l'ultimo rampollo degli antichi dèi di Grecia; e il suo "modello" ha scosso e avvinto gli animi molto di più delle serie di caverne da tanto abitate dalle madri degli dèi. Filostrato ha descritto un dipinto - forse solo immaginato - sul quale era rappresentata la nascita di Dioniso nella caverna, e per la prima volta compare anche il fuoco che con le sue fiamme proietta ombre danzanti; "per la prima volta", naturalmente, è un'espressione che vale solo se immaginassimo lo scenario del mito più antico rispetto al fuoco della caverna di Pla-ione, cosa di cui l'autore non può offrire alcuna garanzia.[10] La grotta natale di Dioniso è individuata a Nasso ma anche altrove - si era poco scrupolosi a quel tempo con i luoghi natali, come più tardi lo si sarebbe stati con le reliquie. Nel celebre corteo di Tolomeo Filadelfo veniva portata una riproduzione della grotta della nascita del dio. E qui, come per altri punti, non è più così interessante come lo era un tempo esibire le possibili "fonti" e le origini degli elementi della storia biblica della nascita divina, altrimenti si giunge a conclusioni rassegnate come quelle di uno Hamack, per cui di originale nel Nuovo Testamento resterebbe solo la parabola del figliol prodigo. Una simile attitudine

è divenuta obsoleta, per fortuna. Resta attuale e tanto più significativa la domanda su quali fossero le sensibilità che prepararono la vittoria nel mondo ellenistico delle predicazioni cristiane su rivali non meno dotati di immagini e infarciti di miti, e se - nel caso limite più eloquente - fossero in gioco persino momenti di antropogenesi, per creare o rinforzare la qualità effettuale della nuova religione.

Per questo il sospetto che l'inserimento di una grotta nel racconto biblico della nascita del Salvatore, al posto di una più raffinata stalla, dipendesse da una fonte mitica e dal culto di Dioniso, ha destato meno irritazione e ha fatto meno luce di quanto si fossero aspettati i suoi artefici. Se la nascita nella grotta a Betlemme è testimoniata in qualche Vangelo apocrifo, non si deve vedere in ciò alcuna dipendenza da una tradizione di misteri dionisiaci, e se anche si dovesse, ci sarebbe poco da desumere. È vero anzi che un narratore o una tradizione testuale tiene conto della familiarità del pubblico con determinate immagini; queste familiarità, quanto più sono profondamente radicate, tanto più possono essere affidabili, e tanto meno pesa il rimprovero di essersi serviti di qualcosa che sarebbe stato meglio custodire altrove. Come si sarebbe potuto infrangere alla leggera la familiarità di una credenza come quella per cui, per la nascita di un dio, non ci sarebbe luogo migliore della caverna?

Le storie della ricezione non vanno davvero oltre la catena della continua generazione delle fonti. Si deve sempre pensare al semplice effetto che si può ben chiamare "retorico" senza supporre nulla di peggiorativo, per cui si impone e si afferma nella memoria tradizionale non il testo che irrompe come l'impensato-sconvolgente, ma il testo che riferisce qualcosa che completi il pensato-in-anticipo, e che piuttosto che svelare la pretesa che pone ai suoi "recettori", la nasconde. Nulla per esso può essere più importante che invocare un'evidenza iconologica. Se pure la storia del Na-

tale non abbia deciso il primo successo del cristianesimo, è risultata decisiva per la sua incredibile sopravvivenza in un'età moderna caratterizzata da condizioni decisamente avverse, benché nell'Occidente latino sia prevalsa la *stalla,* un surrogato della *caverna,* in cui il bue e l'asino si occupano di tenere al calduccio il bambino. Solamente lo sbiadirsi della minaccia escatologica lascia il campo libero a una scena la cui dimensione confortevole è più utile al desiderio che il mondo continui a esistere: a Dio la gloria, al mondo il benessere.

A quanto pare il vangelo armeno secondo Matteo offre un compromesso tra la leggenda della caverna e quella della stalla: *Tre giorni dopo la nascita del Signore nostro Gesù Cristo la beatissima Maria uscì dalla grotta e, entrata in una stalla, depose il fanciullo in una mangiatoia, e il bue e l'asino l'adorarono.*[11] Qualcosa di simile è presente anche nel protovangelo di Giacomo, quando si narra che Giuseppe, trovata una caverna, vi condusse Maria, lasciando presso di lei i suoi figli e uscì da solo. Per quale motivo esce? Non si tratta di un'arcaica uscita dalla caverna, ma del fraintendimento di un antico tema leggendario: quello di non lasciare Giuseppe al centro del mistero, in questo caso in una variante più edulcorata e famigliare, stando alla quale egli uscì a cercare una levatrice.[12]

Un altro testo apocrifo latino, il vangelo dell'infanzia o codice Arundel, presenta il nesso tra l'immagine della caverna e la metafora della luce, e nel contempo un'implicazione realistica della storia della nascita. Entra in scena una levatrice, che già era stata introdotta in *Giacomo* come testimone straordinaria della nascita di Gesù, messa nella caverna nello sforzo evidente di rappresentare l'incarnazione come lo spuntare della luce: *Questa luce nata, si è moltiplicata e ha oscurato, con lo splendore del suo chiarore, la stessa luce del sole, e questa grotta si è riempita di uno splendido chiaro-*

re e di un odore soavissimo. Questa luce è nata così come discende dal cielo la rugiada sopra la terra. Il suo profumo è olezzente più di ogni profumo di aromi. Abilmente il messaggio vuol coinvolgere nella testimonianza tutti gli organi di senso. È curioso che l'evento della salvezza abbia anche un'impressione olfattiva. Nel contempo si odono voci di esseri invisibili che dicono all'unisono *Amen*.[13] I testi apocrifi mostrano, spesso in maniera più chiara di quelli canonici, quale bisogno di autenticità, di qualità di realtà occorreva soddisfare, mentre la caverna rispondeva a un'altra necessità, quella dell'intimità, del nascondiglio e dell'intensità della scena.

Posto che nel mito le caverne siano potenziali luoghi di epifania, lo diventano nel culto, che non è altro che la ripetizione del mito (se non si considera la teoria che rovescia la relazione e fa del mito il testo esplicativo di un culto incomprensibile). Non ci si può attardare qui sulla differenza, certamente significativa sul piano mitologico, là dove si tratti della questione di come il mito della caverna possa essersi introdotto al centro non solo della teoria platonica dello Stato, ma addirittura del pensiero platonico nel suo complesso. Perché proprio nell'insieme di tutto ciò che retrospettivamente possiamo chiamare "platonismo", c'è una spaccatura bizzarra: la dottrina platonica delle idee si fonda sulla supposizione di un'esperienza preesistente, che si rende percepibile come *anamnesis* di fronte ai fenomeni, e serve a spiegare le operazioni concettuali e normative della ragione; l'allegoria della caverna d'altro canto si fonda in tutto e per tutto sul presupposto che i prigionieri, di fronte alle ombre e addirittura di fronte agli insegnamenti di colui che ritorna, non abbiano alcuna *anamnesis.*

La scena della caverna in Platone non spiega solo la lunga via della *paideia,* ma anche il suo carattere di imposizione statale: e lo fa a partire dal semplice tratto distintivo del

profondo oblio di colui al quale anche solo il più lieve chiarore dovrebbe causare il bisogno di ricevere un insegnamento e di ritornare alle origini. Come si vedrà non è un mero arbitrio dell'invenzione letteraria. Le caverne sono anche luoghi dell'oblio.

Niente di più facile che passare da qui a concepire questo dono storico-antropologico della sicurezza rispetto al mondo "di fuori", e intensificarlo ulteriormente, fino a pensare alla perdita tanto misericordiosa quanto pericolosa di tutti i tipi di preoccupazione e di realismo associati a quel rapporto con l'esterno. Nella misura in cui anche le nostre paure possono fondarsi sul ricordo, non si può negare che l'oblio possa essere in grado di appagare il desiderio. Il clamore della coscienza non è l'unica soluzione del problema elementare umano. Quando quel clamore si approssima all'intollerabilità, ci si deve sempre ricordare che esiste la possibilità di dimenticare. Poi tutti quelli che lo hanno rigettato si meravigliano per la velocità e la scrupolosità con cui si giunge al recidivo romantico della notte.

Se la caverna platonica è una dimostrazione del contrario *dell'anamnesis,* non si può che rifarsi all'indizio dei misteri orfici, le cui caverne, nella simbolica cultuale, rappresentano evidentemente il mondo infero, dove l'anima transita nella sua migrazione da un'identità mondana all'altra; il che significa che compie la svolta del suo percorso nel punto più profondo del ricordo, là dove deve dimenticare tutto ciò che riguarda la sua esistenza passata e la storia delle sue trasmigrazioni fino a quel momento. Il sospetto che investe tutti i miti della trasmigrazione delle anime è dunque fondato: nessun'esistenza passata può essere riconosciuta e accettata come la giusta conseguenza di un'altra precedente o come diritto alla legittimità di una vita futura, perché il soggetto morale possiede un'identità e quindi una responsabilità solo in questa vita attuale. Ci si deve guardare dal credere

che il mito finale della *Repubblica* riguardi la trasmigrazione delle anime. A partire da esso giungeva a riflettersi sul mito centrale dell'opera, quello della caverna, in virtù del quale i prigionieri portano tutti i segni di una preesistenza completamente dimenticata. La loro identità è definita solamente nell'ontologia del mondo in cui vivono; non hanno nessuna storia, e se si avanzano delle pretese a questo proposito, che non soddisfano la situazione iniziale, dev'essere mediante costrizione, come in effetti avviene nell'allegoria.

Per quanto riguarda l'allegoria platonica della caverna, il momento dell'oblio si può solo dedurre. La successiva storia del platonismo si può intendere come riempimento *ex post* del vuoto lasciato da Platone rispetto alla preistoria dei prigionieri. Non è una storia che questi ricordano, quando vedono le ombre; al contrario è una storia che deve essere ricordata allo spettatore della scena, all'uditore del mitologema, perché comprenda per sé ciò che davanti a sé ha di incomprensibile. Tratto inconfondibilmente comune di neoplatonismo e gnosi sarà che il contesto dell'avvenimento narrato non lasci alcuna possibilità di comprendere i suoi presupposti. Per questo è necessario l'incomprensibile stesso, un'operazione indeducibile, un messaggio che non possa essere accolto da nessuno dei prigionieri. Tra la *paideia* e la *gnosis* c'è un rapporto di esclusione.

Gnostico non è solo il motivo dell'oblio profondo, finanche abissale, ma anche quello del nascondimento. L'araldo del dio straniero, inviato nella caverna del mondo, nel fondo delle sfere custodite dal demiurgo e dagli arconti, per salvare il *pneuma* nascosto nell'uomo da questi e da altre entità, si deve allo stesso modo nascondere dai demoni del mondo nel corpo glorioso dell'uomo nato a Betlemme, e dovrà patire e morire per offrire così la prova più forte contro ogni sospetto suscitato dall'intromissione della trascendenza in questo corpo. È una delle figure fondamentali del

mito quella per cui ogni volta Colui che viene non si possa mostrare apertamente e abbia bisogno di ricorrere a stratagemmi - tutto ciò giunge fino alle più raffinate sottigliezze con i sistemi storico-filosofici. Essi racconteranno le stesse storie, solo in maniera più professionale.

Ora, se si dà un'occhiata alla filosofia successiva, non è indifferente che il mito, anche per lo svolgimento della storia dell'umanità, conosca la necessità di nascondersi. Gli uomini giunsero originariamente dalle caverne oppure furono obbligati, dopo la preistoria paradisiaca della loro origine titanica, a sottrarsi alla disgrazia del nuovo dominio dell'Olimpo mediante la fuga nell'invisibilità delle caverne? Nel mito della caduta che segue le età dei metalli sembra che abbia luogo appunto una simile epoca in cui gli uomini sono cacciati nelle caverne. Quindi il loro emergere dalla terra alla luce non fu la loro prima origine, ma la seconda. Che si fosse reso necessario cercare riparo dal malanimo di un nuovo dio, si può desumere anche dal mito delle età del mondo. Esso capovolge la storia dell'umanità e sposta a un'epoca successiva la fase delle condizioni sfavorevoli della vita: esonerare le origini dal peso del fallimento diverrà ricorsivamente il mezzo di consolazione di fronte alle afflizioni della storia. La caverna era diventata indispensabile in quanto rifugio dal dominio di Zeus/Giove, perché questi aveva inasprito le stagioni e aveva costretto gli uomini a correre ai ripari contro i peggioramenti delle condizioni del mondo. Il segno distintivo che Ovidio attribuisce all'età dell'argento è il fatto che Giove aveva reso più breve l'antica primavera, instabile l'autunno, torrida l'estate e rigido l'inverno. Per la prima volta gli uomini dovettero cercarsi delle abitazioni e iniziarono a usare in tal senso le caverne, fitti cespugli e capanne di rami coperte con corteccia d'albero. La caverna è un rifugio secondario quando il mondo non è più il paradiso dell'età dell'oro.[14]

Lucrezio ha preso da Epicuro la visione greca della natura anche nel considerare che la terra abbondi dovunque di caverne, tratto naturale emblematico, nella misura in cui lo spazio vuoto riempie e domina la natura. Il prezzo dell'assoluta solidità degli atomi è la loro nullità quantitativa nello spazio immenso della loro caduta e del loro turbinio. Le caverne appartengono a un mondo che a guardarlo bene non è come ci sembra. Esse minano il senso di sicurezza di un terreno che non può essere così solido e stabile come dovrebbe essere per il sentimento della vita umana: *terram… undique plenam speluncis*.[15] Dopo Epicuro, Lucrezio fu il primo a cercare di esprimere fisicamente il sentimento insicuro della vita, con sobrietà e senza scadere negli estremi del timore e della speranza.

Certo questo è solo il lato intellettuale della questione; l'altro è la fuga dall'insicurezza nel trascendente, nel numinoso. Anche in questo le caverne offrono il loro antico contributo. I suoni che dovevano emettere le sfere celesti avevano la loro corrispondenza nel profondo delle caverne, ovvero gli effetti sonori dei corsi d'acqua che erano intesi come conseguenze di Dioniso o della Grande Madre, e in ogni caso testimoniavano la prossimità di una divinità.[16]1 greci consideravano le caverne anche come ingressi nel mondo degli inferi. Probabilmente i loro misteri avevano a che fare con il superamento di questo timore. Era persino possibile evocare i morti dall'Ade, perché una *religione così poco sorvegliata come quella greca poteva ammettere, accanto a tante festività sontuose e venerati misteri, anche un rituale come la negromanzia*,[17] Platone conosceva tali pratiche e le condannava come criminali.[18] Ciò spinge a chiedersi: a Platone, mentre proibiva l'evocazione delle ombre nel suo ultimo disincantato progetto di Stato, non sarà venuto in mente il suo primo, con le sue macchinazioni dell'allegoria della caverna?

Caverna e Ade sono strettamente connessi, di ingressi per gli inferi ce n'era più di uno. Anche a Delfi - Burkhardt lo dà per attestato - l'evocazione dei morti era assolutamente consentita, e certo non senza l'apparizione delle ombre. Queste cose non sarebbero mai state riconosciute del tutto e sono *come minimo da prendere tanto sul serio quanto quel che la nostra epoca ha dovuto sperimentare, vale a dire che nel cuore delle nostre metropoli, tra quotazioni di borsa, telegrammi politici gonfiati e romanzi d'appendice, lo spiritismo è riuscito a invadere le menti di innumerevoli persone.*[19] È importante che nel repertorio dei rapporti dei greci con le caverne agissero questi due elementi: da un lato il gioco ingannevole con le ombre, che in quanto tale comportava quanto meno il divieto legale che Platone esigeva, e che in ogni caso costituiva la forma diffusa della relazione con i morti - che infatti venivano rappresentati come ombre, prima che assumessero l'immortalità dell'anima -; e dall'altro la relazione tra le tenebre della caverna e la luce dell'illuminazione. Rispetto a ciò, non è di alcuna rilevanza se questa si producesse nella caverna stessa per mezzo del fuoco, come la luce proverbiale dei misteri di Eieusi *(to en Eleusini phos),* che secondo Plutarco era *una luce straordinaria* che avrebbe salvato dalla paura e dall'angoscia delle tenebre, oppure se fosse l'uscire dalla caverna, il compimento del pallido anticipo che una luce qualunque all'interno aveva potuto offrire, come in Platone.[20]

Quando all'epoca del declino dell'impero romano si diffusero capillarmente misteri di tutti i tipi, furono coinvolte ovunque anche le caverne, perfino l'antica grotta del colle capitolino nel cuore di Roma, che ospitava il culto di Mitra. Il culto giunse dalla Persia e attraversò le deformazioni e le contaminazioni che le religioni subiscono inevitabilmente quando il destino richiede loro lunghe migrazioni: la loro diffusione esige adattamenti a molteplici bisogni, che per lo più non sono del tutto vani. Mitra è menzionato per la pri-

ma volta in un documento politico ittita del quattordicesimo secolo avanti Cristo. Il *nato-dalla-pietra* era in relazione con il regno dei morti, il tramonto del sole, la fertilità e l'immortalità - e anche con l'ambito metafisico in generale, ponendo in risalto aspetti di declino e decadenza. Nel terzo secolo dopo Cristo, i soldati romani giungevano da tutto il mondo - per quanto si possa propriamente parlare di "mondo" - per recarsi negli antri oscuri di Mitra, che erano molto diffusi lungo il Reno e il Danubio, per assicurarsi, al sorgere luminoso di questo dio, di aver parte, nel futuro, a un mondo migliore del proprio.[21] Per un periodo non indifferente, dalla metà del terzo secolo fino al quarto, il culto di Mitra fu decretato dall'imperatore religione di Stato, finché nel 312 Costantino sul ponte Milvio si affidò all'altro dio che attendeva.

Per quanto riguarda l'allestimento, la caverna di Mitra assomiglia più a quella di Aristotele, decorata di opere d'arte, che a quella di Platone, che ospita solo ombre fugaci. La caverna di Mitra non è appunto come quella platonica, il suo non è il grado infimo dell'abitare, indice di una realtà deviata e offuscata, ma è un luogo di rifugio nel nucleo dell'ordine del mondo, che si raggiunge voltando le spalle a tutto ciò che vi è di esterno, ovvero nella direzione contraria a quella della *paideia* platonica. Pertanto l'alessandrino Claudiano, in una poesia celebrativa per l'entrata in carica del console Stilicio nell'anno 400, rappresenta le età dei metalli come "pezzi esposti" nella caverna che servì da dimora al primigenio dio Aion, che in quel luogo ospitò il dio del sole alla ricerca di modelli per quella che appare raffigurata poeticamente come una nuova epoca.[22] Nella *spelunca* di Aion il dio Sole sceglie tra i misteri - gli *Aevi arcana* - l'età dell'oro, e la porta con sé nell'altro mondo di sopra, affinché il console da festeggiare possa dare inizio al *saeculum aureum.* A questo proposito Eduard Norden parlò di *una scena in qualche modo grandiosa.* Deve pur essere così, poi-

ché il custodire le età del mondo nelle caverne svincola queste ultime da una successione che il mito stabilisce regressiva. Così quella dell'oro resta l'età sempre possibile nella progressione ascendente, perché l'"idealità" localizzata nella caverna non è né esaurita né predeterminata da ciò che è già accaduto. Le antichissime radici egizie che diedero origine al movimento del dio Aion, il custode delle età del mondo, e di Helios, il dio del sole, sono state indagate da Eduard Norden nella sua interpretazione storico-religiosa della quarta egloga di Virgilio, dove si mostra anche in maniera difficilmente contestabile quanto questi culti siano in relazione con le festività cristiane del Natale e dell'epifania. Dalla lieta nascita del fanciullo Horus dalla madre Iside dipende il ritorno dell'età dell'oro. Anche questo parto glorioso pare sia avvenuto in una caverna, in effetti il sole spunta dalle viscere della terra, e il cerimoniale alessandrino lo festeggiava iniziando i suoi riti "sotto terra", nella notte tra il 24 e il 25 dicembre, nella quale la processione dei misti abbandonava l'*adyton* all'alba con le statuette del nuovo nato, irrompendo al primo raggio di sole nel grido: *La vergine ha partorito, si fa luce.*[23] Con questo riferimento retrospettivo non si tratta di addurre origini e influssi verificabili; del resto la tipologia dell'occasione festiva è sin troppo radicata nell'onnipresenza delle esperienze fonda-mentali e dei desideri legati al corso dell'anno e ai suoi punti di svolta.

Il cristianesimo doveva concorrere con le caverne di Mitra. In questa concorrenza aveva bisogno di qualcosa di più dell'"arredo" degli oggetti segreti per l'iniziazione ai misteri; aveva bisogno di quel che non serviva inventare, per assicurarsi lungo le epoche l'affinità degli animi: la nascita del bambino, del diletto che porta la gloria a tutta l'umanità, dalla mangiatoia e dalla stalla. C'era anche una concorrenza che riguardava la nostalgia per il ritorno nelle caverne, che Jacob Burckhardt giustamente ritiene che avrebbe potuto

eludere tutti gli illuminismi e tutte le razionalizzazioni. Il fattore decisivo in questa rivalità sulla scena religiosa della tarda antichità fu forse solo uno, e per giunta periferico: Mitra incarnava il sole invitto, *Sol invictus,* che era un segno di guerra e di vittoria, che per tutta la vita avrebbe tentato l'imperatore Costantino, ma la croce cristiana alla fine superò meglio la prova del segno di vittoria, occupando il posto vacante del culto di Stato. Ci fu dunque una simmetria tra le due immagini seduttive, l'intimità delle caverne e il segno della vittoria, sui fronti del conflitto per il ruolo di futura "religione universale". Nella caverna, tra la luce astratta e il bambino, fu quest'ultimo ad avere la meglio.

La tesi di Fontenelle per cui un'istituzione come quella degli oracoli avrebbe potuto sorgere solo in una zona del mondo ricca di caverne, è più di una semplice questione di "esattezza" storica. Egli pensava alla località adatta all'"inganno sacerdotale" che agli occhi dell'illuminista aveva sfruttato l'antichissima fantasia mitica per il raffinato meccanismo dell'inganno. A un cartesiano doveva risultare familiare la finzione che riassumeva, rendendole in tal modo inefficaci, tutte le piccole e grandi manovre ingannevoli in un'unica, smisurata possibilità: quella del *genius malignus.* Che giustappunto presuppone che il mondo intero sia come una caverna: un luogo protetto da ogni possibilità di controllo, dove si esercita un potere sfavorevole all'uomo, mirante al suo depistaggio o quanto meno indifferente rispetto alla sua brama di sapere. Così sul piano filosofico furono portati al limite tutti i subdoli errori e tutti gli sviamenti seduttivi che erano stati escogitati o segnalati nella caverna di Platone.

Il fatto che riguardo alle caverne si debba subito pensare all'illusione e all'apparenza, non è diverso dal fatto che l'inganno dell'adepto *nella* caverna si sia trasformato nel pio inganno del pellegrino *con* la caverna. Di questo si può tro-

vare un leggiadro riflesso ancora nel "falso pellegrino" Mark Twain, che nel 1867, sulla nave di un ricco quacchero, intraprese l'ascesa turistica alla Terra Santa, per scriverne poi in *The Innocents Abroad* (1869). Solo questa distanza gli permette di meravigliarsi che allo straniero si mostrino tante caverne come scenari di altrettanti episodi biblici. La sua soluzione del problema si immerge subito nella tipologia delle confessioni: *Se si fosse data l 'opportunità ai protestanti di completare quest 'opera assai meritoria, oggi non sapremmo neppure dove si trova Gerusalemme, e l'uomo che riuscisse a indicare il punto in cui sorge Nazareth sarebbe troppo saggio per questo mondo. Il mondo deve alla benevolenza dei cattolici, pur con la loro spensierata furfanteria, il fatto che abbiano scavato nella roccia questa grotta di fantasia; perché è infinitamente più gratificante contemplare una grotta, che da secoli gli uomini credono che abbia davvero ospitato la santa Vergine, piuttosto che doversi immaginare un domicilio per lei, in qualche posto, in nessuno, chissà in che punto dell 'intera città di Nazareth. E' una zona molto estesa. Troppo per far funzionare la forza dell 'immaginazione.* In breve: una vera teoria della fantasia, del turismo, del confessionalismo, condotta sul potere che ha la caverna di impressionare anche la più fugace curiosità dello straniero.

Il potere della caverna e il potere nella caverna si basano sul fatto che il bisogno di realismo è limitato per un essere che non ha più l'autoconservazione come unico problema. Avere desideri che non consistono solo in bisogni è qualcosa che si riferisce alla sfera delle possibilità, che probabilmente si è espressa per la prima volta nella caverna, e che presuppone la libertà dell'immaginazione. Tra il realismo e il possibilismo sorge una tensione molto estesa nel tempo, che assumerà il primo, la storia nella sua forma migliorativa, come "età moderna", chiamando l'altro "utopia". Qualcuno magari potrebbe averne a male se parlassi di caverne-utopie. Ciò nondimeno la configurazione in fantasia di ciò

che in principio si è compiuto solo con la magia o mediante simboli, nasconde una realtà futura: i desideri sono qualcosa di più della noia per ciò che è a disposizione, si consolidano subito, divenendo narrabili come miti di paradisi o di età dell'oro, popoli e Stati ai margini del mondo, dunque ai margini di tutto ciò che è situato fuori dalla portata di un'orda di cacciatori, di un insediamento di coltivatori, di un nodo di traffico cittadino.

Quando si andò fuori dalle caverne, nelle capanne e nelle abitazioni poste sulla nuda superficie della terra, la forza immaginativa doveva essere già così consolidata da poter essere disciplinata solo episodicamente o smorzata in quanto ambito dei rapsodi. C'era pur sempre, come una sorta di prolungamento dell'esistenza cavernicola, la noia delle notti non illuminate, che erano più lunghe del bisogno di sonno richiesto. Non ci si poteva accontentare delle storie di quelli che tornavano: non erano ancora dei navigatori e pertanto non avevano sviluppato quel nuovo tipo di fantasia che si nutre della vasta superficie del mare e di coste lontane. Senza quelle lunghe notti, sarebbe stato più difficile per la fantasia difendere la sua dimensione non indispensabile, resistere nel conflitto con un realismo che certo era decisivo non solo per la sopravvivenza della fantasia, ma anche per quella fisica di chi era addetto all'immaginazione.

V. Fughe dalla visibilità

L'uomo è una creatura visibile in senso enfatico. È affetto da visibilità, per via della sua andatura vistosamente eretta e per la non specificità della sua dotazione organica. È questo che lo rende facile preda della tentazione di tornare nella caverna. Essa è l'unica che soddisfi il suo desiderio di invisibilità profondamente radicato nella condizione del suo genere. Questo stato di cose antropologico, che Leszek Kolakowski chiama *principio generale,* possiede un'ambiguità peculiare: *Ci sono due fatti che dobbiamo tenere presenti contemporaneamente: primo, che se le nuove generazioni non si fossero di volta in volta ribellate alla tradizione ereditata, vivremmo ancora oggi nelle caverne; secondo, che se la ribellione contro la tradizione ereditata diventasse un giorno universale, ci troveremo di nuovo nelle caverne?*[24] Dove sta l'ambiguità? È ovvio pensare che l'accelerazione del puro e semplice progresso debba spingersi contro i residui della tradizione, fino all'eventuale autoesaurimento e allo sfinimento della natura. Meno ovvio è pensare che ci sia anche una scarsa tolleranza dell'uomo nei confronti della luce in quanto strumento della sua visibilità.

L'illuminismo, la chiarificazione in senso elementare, cioè in quanto atto di rendere visibile ciò che è, consegna però anche l'uomo a un aumento di visibilità realistica per sé e per gli altri, gli impone la coscienza della sua nudità e della sua incapacità di difendersi. E' questo che lo fa ricorrere al-

la *memoria* della caverna. La caverna non è solo il capolinea della catastrofe di processi culturali accelerati, ma è anche il rifugio per sottrarsi ai punti culminanti dell'esposizione alla luce a cui è destinato l'umano, ancora ben lungi dal decadere. *Più luce!* è un postulato indispensabile del divenire umano in quanto processo incompiuto. *Non troppa!* è l'altro, che sta alla base del movimento contrario di fuga nella caverna, nel perenne piacere per le ombre.

Parlare dell'"estraneità dell'uomo nel mondo", come fa Kolakowski, ha senso solo se si può determinare geneticamente su che cosa si fonda e che cosa provoca. La visibilità della creatura nuda che cammina eretta è vistosa, e ogni vistosità aumenta inevitabilmente l'inimicizia e la diffidenza reciproche. Si deve dunque comprendere la tipologia *sociologica* dello straniero, come ha fatto Georg Simmel già all'inizio di questo secolo, come categoria *antropologica:* lo straniero si espone, uscendo dalla familiarità, ed è esposto in quanto si avvale dei vantaggi di questa peculiarità, finché alla fine la paura non lo ricaccia nella familiarità, una volta raggiunto il punto di crisi di tale esposizione. L'estraneità non è la storia di un rapporto stabile con l'ambiente. Nasce da un'illusione, quella di veder sfociare l'antropogenesi in un qualche stadio finale stabile - che poi sarebbe quello delle caverne.

Inequivocabilmente, il mito non solo parla della perdita della caverna come prezzo della verità assoluta, ma è esso stesso il paradigma di un'offerta: su questa via si rende disponibile una dimora, un piccolo rifugio contro la luce implacabile, riguardo alla quale solo i greci credevano che essa mostrasse tutti tranne colui che riesce a trovare la propria *eudaimonia* in ciò che si mostra da sé. Pertanto è giusto che il mito della caverna non presenti soltanto la condizione umana in generale, ma esponga anche la funzione del mito stesso. Così ha di nuovo ragione Kolakowski, quando gene-

ralizza dicendo che tutti i miti di questa funzione contengono *sempre una qualche versione del mito della caverna.*[25] Una qualche versione… questo significa innanzitutto l'irreversibilità nello scenario che si assume come invariante: *Nessuna argomentazione razionale è in grado di affidarsi a fondamenti convincenti, che abbiano il significato di indicarci questo o quell 'ordine in maniera inequivocabile come un 'ombra che copre l 'altra "vera " realtà; niente consente di decidere quale di questi due ordini, quello mitico e quello fenomenico, sia alla base del mondo reale e quale invece sia il prodotto dell 'immaginazione; in quale dei due viviamo di più in stato di veglia e quale dei due rappresenti una parte del nostro mondo dei sogni; quale sia il volto del mondo e quale la sua maschera.*[26]

La tesi per cui in tutte le forme della comprensione mitica del mondo sarebbe implicata l'*imago* della "caverna", si spinge più in là di quanto possano stabilire delle prove tangibili. Se dall'abisso del "caos" sono emerse le prime forme, dal nascondimento e dalla protezione del non avvenuto diviene visibile e pretende spazio e potere quel che proprio in tal modo perde l'insensatezza della sua origine indeterminata, ma che così assume anche su di sé l'incertezza di un futuro che sarà forgiato dal conflitto. Dalle caverne giungono i rampolli delle nuove generazioni che ricacciano i padri negli abissi e negli inferi, cercando per se stessi una definitività mai certa. Il carattere generale di questa presenza implicita della caverna costituisce l'ambivalenza della dimora terrestre: essa può rappresentare, all'inizio degli eventi mitici, quello che nel corso delle vicende successive è stato abbandonato o è ancora da abbandonare, oppure, alla fine delle tribolazioni, può rappresentare la sosta in un luogo sicuro che nel caso più estremo sarà quello dell'essere-niente. In fondo, inizio e fine possono essere indicati in maniera simmetrica nel chiuso delle caverne, in cui tutto ritorna - sia rassegnandosi a non guadagnare posizioni sicure nell'esi-

stenza, sia ponendo in salvo il guadagno ottenuto lungo la grande "deviazione". Negare subito l'uscita, non ammettere assolutamente nulla del chiuso della caverna, perché vi è già sempre presupposta una posizione esterna di percezione, questa "inerzia" platonica di opporsi a ciò che si è percepito, implica immediatamente la caverna come esito della doppia negazione dell'uscita negata. *Ancora oggi nelle caverne* è secondo la breve formula di Kolakowski giustappunto una delle opzioni racchiusa nell'immaginazione mitica, come l'altra, quella che dice: *Ci troveremo di nuovo nelle caverne.*

Di nuovo nelle caverne: suona come una minaccia apocalittica. Nel contesto dell'alternativa di Kolakowski, in cui al termine "tradizione" subentra la metafora che abbrevia quella grande "deviazione", l'uscita primordiale dalle caverne, colta con sguardo retrospettivo, non più mitico, ma storico-filosofico, non sfocia necessariamente nella vanità della semplice ricaduta, dello sprofondarsi nelle cavità della terra. La "tradizione" diventa determinazione di spazio e di direzione del percorso storico; senza di esso, il futuro diviene la dimensione della fuga, fino a trasformarsi nel desiderio di "rifugio". Il cortocircuito dei due poli stritola quel che sta in mezzo, cioè la "storia", riducendola a turbamento insostanziale. Certo nemmeno la simmetria mitica di uscita e ritorno si fa garante della storia; può senz'altro essere che lo schema teoretico dell'"infinitezza" - anche se non dovesse essere quella del progresso lineare - rimanga dominante. La nostalgia continuerà ugualmente a mantenere vive le sue offerte mitiche. Kolakowski lo sa dai suoi studi sul positivismo e sulla teoria della scienza.

Una teoria della scienza che, con gran stupore del positivismo, può far coincidere perfettamente le sue tesi sullo stato originario - per esempio quella del monismo delle "sensazioni" - con postulati adeguati sullo stato finale, che per-

tanto sono solo alla portata della scienza, poiché essa, attraverso la razionalità economica, si sottrae agli ideali assoluti della ragione teoretica. Non appena la "scienza" -caso emblematico di una "storia" particolarmente interessante per noi - ristabilisce la sua adesione al programma della prima modernità, si trasforma in un organo di mediazione verso finalità come la morale, la salute, la felicità (in Descartes), che non sono identiche alla verità della conoscenza, anzi sono condizionate da essa. Ciò che il programma descrive come accessibile nel finito, senza ricorso mitico, il *marcher avec assurance dans cette vie*, indica una forma di vita all'insegna del senso di sicurezza, per cui viene spontaneo ricorrere alla metafora del ritorno nella caverna. Solo che nel frattempo sopraggiunse la sorpresa della "infinità", che si propose subito come progresso, cosa che non contribuì certo a renderla popolare: dal momento che in nessun caso sarebbe fattibile a partire dal mondo, anche i positivismi di diversa provenienza possono presentarsi solo come mezzi che obblighino a risparmiare tempo ed energia, come fossero investiti di un "compito infinito", mediante un'esigenza a loro immanente. Questa, che è la loro metafisica con il loro *pathos* di soggetti non più finiti, deve essere "legittimata" in quanto capace di negare, e precisamente insistendo sulla finitezza del soggetto.

Il suo spazio è la caverna - se non può più esserlo il cielo, che per tanto tempo era stato anch'esso una caverna cosmica -, e anche a Platone sarà costato non poco lasciare spontaneamente la caverna per la volta dell'essere-che-è, perché bisognava sbarazzarsi di quell'alta, quella somma intuizione di una vita finita, anzi solo di *una* fase paideutica di questa vita. È quanto ci dimostrerà tra breve il protagonista dell'allegoria platonica della caverna: venuto in "possesso" della verità - dopo aver sostenuto tutto il *curriculum* filosofico -, ritorna nella caverna, nelle mura della *polis,* dove nessuna

"infinitezza" deve condizionare l'assolvimento degli incarichi. Questo per anticipare quanto seguirà.

Tali riflessioni sarebbero oziosi giochi di pensiero, se non conducessero a prospettive ben definite del nostro modo di guardare il mondo, che, senza connotazioni negative, si possono considerare "relativizzazioni". Viviamo in un mondo che si può considerare "straordinario", prestando attenzione al senso stretto della parola; un senso che non ci dà niente di ciò che sembra essere la più intima esigenza della nostra natura, anzi giunge a esigere fin troppo da essa, pretendendo che non sia mai "all'altezza" in nessuna delle sue dimensioni. Non appena noi stessi ci troviamo nel mondo, non ci sentiamo collocati nella nostra "normalità", gravati come siamo dal sapere che possediamo di esso. Non si tratta di intonare e diffondere le lamentazioni per 1'"insicurezza" universale, come se bastasse un po' di buona volontà per garantire la "sicurezza". Questa illusione rende il vocabolo "sicurezza" suscettibile di uso improprio, dal punto di vista della critica culturale. L'uccello nidiaceo per sua essenza non riceve mai un chiaro segnale per abbandonare il nido, e questa indeterminatezza fa sembrare e spiegare come "decisione" ciò che per lo più è solo assunzione di fatalità, che può essere sospesa con l'offerta di un qualunque altro "tepore" di nido. La mera insaziabilità nel bisogno di nido invade le aspettative della scienza e della politica, della dottrina e della "condotta", dei rapporti e dei legami di ogni sorta. Perciò la caverna diventa requisito del Romanticismo; la sua metaforica si ripresenta come quella dell'avvolgersi nel linguaggio, se quest'ultimo è discriminabile secondo il modello teoretico come un restare "stregati". In fondo quel che conta è solo fino a che punto sia realmente a disposizione ciò che gli pone "la ragione".

Nelle tendenze esistenzialistiche della filosofia di questo secolo, l'uomo figura come un essere "senza essere"; e ciò

dipende dal fatto che nella sua relazione con il tempo predomina il futuro. E il futuro non può imprimere un "carattere", perché - qualunque sia il grado di tolleranza - si pone dinanzi a noi sempre in maniera altamente indeterminata. L'"esserci" in quanto cura è tale che ne va del suo stesso essere: il suo essere è in gioco "ora", benché lo fosse già da sempre. Perciò si evita di usare il termine solitamente associato alla cura, l'"autoconservazione", perché in questo senso non c'è niente da conservare, tutto è ancora da pro-curare *[besorgen].* Dinanzi alla falange di tali filosofemi sembra che non resti alcuna speranza per la tesi tanto semplice per la quale l'uomo non sarebbe altro che l'essere plasmato dalla sua provenienza. L'uomo è quel che è stato. Meno centrata sul piano antropologico, la stessa determinazione si incontra nell'*anamnesis* platonica, non meno che nella genesi biblica: una determinazione formale della storia della salvezza. E si trova anche nel grande modello della letteratura mondiale fissato da Omero e ripreso in innumerevoli varianti: la nostalgia di Odisseo. Partenza e ritorno, estraneità e nostalgia di casa, questi, denigrati come sentimentalismi, squalificati come cattivo gusto dell'anima, sono i sintomi del sentimento di un essere "definito" dalla sua provenienza.

Ciò che è strano per lo straniero resiste più tenacemente alla descrizione, così come ciò che rende familiare la terra natia, confortevole la casa; perciò gli attributi della sfera "piacevole" suonano come superficiali, triviali, bassi. Nel mito platonico della caverna si mostra che il liberato si leva per vedere ed essere visto nella nuova regione della realtà alla quale è stato condotto. Questo fa apparire inconsistente la sua estraneità e dunque fa intendere solo come "etico" il suo ritorno ai compagni di prigionia. Il fatto che non sorga alcun senso di estraneità sta proprio qui, che egli diventa esclusivamente uno che vede e nulla indica che sia anche uno che è visto. Se si considera l'uscita dalla caverna sul

piano antropologico, si tratta di un fenomeno completamente trascurato dalla tradizione metafisico-gnoseo-logica: il passaggio alla visibilità di chi giunga a vedere; e ciò ovviamente nella misura in cui il mondo gli si renda visibile fuori dalla caverna: il mostrarsi dell'uno non si dà senza l'altro. Ciò fa parte della costituzione fondamentale del genere umano.

E la cosa non si limita all'essere visto di colui che vede. Già la prima capanna - il succedaneo della caverna non più messo a disposizione dalla terra -, che probabilmente serviva ad allungare di qualche giorno il raggio d'azione nell'inseguimento delle prede, ampliò ulteriormente il volume della visibilità in quanto ottica passiva, che era incominciato a crescere già con l'andatura eretta, per giungere fino agli involucri "eretti" attorno alla corporeità. Incremento della visibilità, così si sarebbe svolta l'intera sfera della vita culturale: tumuli, piramidi, templi, cattedrali, fino ai grattacieli e ai ponti sospesi. Tutte queste cose rendono nel contempo l'uomo più vulnerabile e accessibile alla percezione e all'intromissione dell'estraneo, compreso il segnale di sfida che è sempre implicito nel comparativo di grandezza. La scissione del mondo coabitato dall'uomo in amici e nemici potenziali, come l'analoga polarizzazione della natura, dipendono dall'ineluttabilità del farsi visibili e al di là di ogni nascondiglio. Ciò, di nuovo, costituisce il "realismo", che passa a buon diritto sulla soglia tra la caverna e il mondo. L'immaginazione, divenuta possibile nella caverna, già "coltivata", deve cercare nella zona del "realismo" nuovi spazi protetti, istituzionali più che fisici - detto altrimenti: costruire le condizioni d'esistenza dell'immaginazione con lo strumento dell'immaginazione. Di questo si sono conservati più documenti che di qualsiasi altra cosa: luoghi di culto, protetti da demoni e dèi, regioni ed epoche circondate da sanzioni, luoghi sinistri e malfamati, e infine templi e santuari, città sante e stati santi, riserve protette e monumenti incasellati

secondo categorie, distinti e segnati già per i realismi delle prossime guerre.

Quel che vi è di peculiare in questa sorta di teorema sulla genesi delle immagini fenomeniche dell'umanità è che esse a loro volta possono svolgere la funzione che descrivono e ricavano dall'origine e dal loro *Sitz im Leben.* Su ciò si fondano anche il successo e il consenso che ottengono. Le teorie, che non sono né più né meno che degli involucri reali e metaforici, devono far fronte alle disposizioni, nelle quali allestire gli spazi protetti della coscienza - e dunque far passare la stabilità dell'universo come più resistente di quanto si fosse supposto prima o in qualunque altro luogo. Le teorie non producono il bisogno alla cui soddisfazione prendono parte, benché lo spieghino e lo "giustifichino". Anche le teorie sono involucri, gusci, trasportate sul dorso di lumaca della storia; e che lo siano, risulta evidente dall'energia che si spende per difenderle, che supera in intensità quella che serve a produrle. Esse si oppongono a una condizione elementare dell'esistenza, il disagio, finanche la noia, e in ciò non sono da disprezzare, non più di altri medicamenti d'urgenza. Nella misura in cui le stesse teorie suscitano disagio, come il copernicanesimo o il darwinismo, i loro esiti incontestabili vengono cintati all'interno di interpretazioni che tolgono all'iniziale inconsolabilità l'apparenza della sua ragione, abbandonando concezioni ingenue e trasformando la nuova "scomodità" nella migliore linea di difesa contro la minaccia della mancanza di senso (per esempio come il grande passo che deve compiere un essere alieno o inviso al mondo per ritornare nel grembo della natura). A questo tende ogni bisogno di salvezza, perfino gli eccessi dell'analitica del linguaggio, che fa dell'involucro linguistico un fatto della natura, affidabile e invalicabile come un processo selettivo di assimilazione e accomodamento: si può credere di dominare ciò da cui si è dominati e si possono mettere da parte sgradevoli sensazioni di impotenza, che sono sempre

il prezzo del sentirsi come a casa propria. La teoria scopre una fatti-cità che interessa la vita solo nella misura in cui sottrae il valore razionale alle altre opzioni altrettanto fattuali, e con ciò rende immune l'insistenza nel fattuale, le conferisce il potere sovrano di orientare senza esitazioni.

Questo stesso agio nell'ambito teoretico è anche quello che conduce a posizioni eccessivamente fortificate e stanziali, dimentiche del pericolo, come se alla fine mutassero improvvisamente l'insostenibilità del loro stato nell'obbligo di cambiare paradigma, per usare un'espressione corrente, di rischiare lo *switch.* La pedanteria, il fanatismo delle rassicurazioni e dei rafforzamenti non sono quindi altro che produzione del meccanismo di verifiche e perfezionamenti che attualizza l'irritazione per inesattezze impossibili da integrare. Lo zelo nel difendere ciò che si è costruito, si trasforma nell'imbarazzo di farlo sembrare almeno lo "stadio preistorico" di ciò che lo sostituisce. Le cose non vanno molto diversamente con lo sviluppo delle "scuole" teoretiche; in esse è all'opera la solerzia degli epigoni che aumentano l'"accettabilità" di quei bisogni di salvezza, al di là dell'intangibilità della dogmatica. Qui userei volentieri una metafora, "farsi un nido", tuttavia non vorrei che l'ira per queste frivolezze degenerasse.

In questo modo, anche con tutta la sua diffusione, la teoria che riconduca un'esigenza indeterminata a determinate condizioni dell'antropogenesi, e mediante queste tolga ogni contenuto patologico, diventa certo utile e piacevole in rapporto a tale esigenza, benché non sia essa a produrla. Di ciò potremo fare qualche esempio.

VI. L'espulsione della vita dai suoi stessi successi

Il fatto fondamentale della vita, che trova la sua immagine più chiarificatrice nel mito della caverna, si può condurre a una formula ancora più generale: la vita non può rimanere dove è e come è. Essa consuma le sue condizioni di possibilità, dà fondo al suo substrato, esaurisce i fondi e riempie gli spazi che la ospitano con i rifiuti e le macerie del suo esito, con gli escrementi del suo metabolismo. Lo sviluppo non è misteriosa nostalgia per mete sempre più alte; è il superamento delle difficoltà che il livello inferiore si pone da sé e che non può risolvere con i propri soli mezzi. Il dinamismo nasce dall'esautorazione: su questo paradosso si fonda la fiducia della vita in se stessa, in prossimità della sua apocalisse. E viceversa: la vita legittima quel che essa stessa produce con la sopravvivenza e la moltiplicazione del prodotto, passando da un *medium* a un altro. Quindi anche da un corpo cosmico a un altro? A essere interessanti non sono le trovate che vi si formano, bensì l'illuminazione che emana da quel che non è immediatamente evidente. Ancor prima dell'allunaggio, il pioniere dell'astronautica Wernher von Braun rispose alla domanda su quanto una simile impresa fosse realmente importante: *Considero questo evento tanto importante quanto quel momento dell'evoluzione umana, nel quale la vita strisciò fuori dal mare verso la terra ferma.* Stando a quel che riporta Norman Mailer, questa analogia avrebbe fatto letteralmente saltare sulle sedie i presen-

ti alla conferenza stampa. Cosa comprensibile, del resto, anche se non si fosse svolta proprio in questi termini, perché si tratta di un'*anam-nesis* assai potente.

L'uomo non è ancora stato espulso dal ventre materno del suo pianeta, ma volle fare come se fosse potuto accadere, comportandosi come se ne andasse di "mete più alte" della semplice sopravvivenza nella serie di situazioni critiche che la storia della vita, nelle quali espulsione e attrazione coincidevano sempre nel puro caso di emergenza. Passare da un biotopo a un altro, da un tipo di vita a un altro, spinti dalla minaccia dell'estinzione o stimolati da abbondanze sconosciute, è quanto è avvenuto e avverrà ancora, secondo il modello di un processo che ci è intimamente familiare, e proprio per questo profondamente estraneo, come la nascita: essere espulsi dal grembo materno per poter vivere, perché questo grembo non consente più di vivere, la vita che lo riempie lo fa "traboccare". Qui del resto la tipologia si basa sul tratto fondamentalmente epifitico che la vita deve possede-re, nel suo opporsi all'altro tratto fondamentale della natura, ovvero la sua entropia generale, una sorta di "dissipazione" del suo operato; e non c'è mezzo per condurre tale opposizione se non intensificando l'entropia nell'ambito dei mezzi di sostentamento.

Le forme metaboliche primitive negli oceani primordiali della Terra consistono in processi di fermentazione. Tuttavia, a causa delle alte emissioni di calore, si trattava di un procedimento assai dispendioso dal punto di vista energetico, incapace di consumare rapidamente le sostanze fermentabili disciolte nel brodo primordiale. Il primo esito della vita, "pervadere" il suo biotopo primario, dovette averla spinta sull'orlo di una crisi letale. A fronte della più comoda dissipazione di quanto di più familiare vi era nel *medium* nutritizio, la soluzione del dilemma poteva consistere solo nello sfruttamento di ciò che era meno familiare: la fonte di

energia extraterrestre, il sole, che grazie aH'artificio dei cloroplasti poteva rivelarsi inesauribile relativamente alle strettezze date. Che anche questa riserva non fosse "eterna", non ebbe comunque nulla a che fare con il suo consumo terrestre; l'energia irradiata era già comunque persa per la sua fonte. La vita divenne parassita del sole. Era riuscita a inventare un nuovo tipo di parassitismo: quello che non esaurisce l'ospite.

L'asservimento chimico del sole non fornì semplicemente un nuovo tipo di vita virtualmente "infinito", ma produsse come "effetto collaterale" il coinvolgimento dell'atmosfera nel metabolismo, il che a sua volta avrebbe permesso molto più tardi, in una specie di ritorno alle origini, il parassitismo umano-culturale iniziato con la scoperta del fuoco e destinato a istituire un mondo di combustioni che avrebbe consumato fino all'osso tanto l'antichissima scorta atmosferica, quanto i giacimenti di combustibile fossile che la vita parimenti aveva lasciato alla vita. Nell'essenza della vita non c'è alcuna ragione per adoperare il termine parassitismo in senso dispregiativo, fino all'autodenigrazione dei viventi che appena imparano a fare qualcosa, subito riescono a sfruttarla. Quel che implica l'immaginario della caverna è tuttavia unicamente questo, che non c'è nessuna dimora durevole per la vita. Essa stessa lo impedisce. E' il marchio delle sue possibilità verso il "nomadismo", con una tensione nostalgica ineliminabile verso la stanzialità.

Nascere è la cosa più definitiva che ci sia al mondo. Non c'è nessun ritorno, per quanto si possa desiderarlo o ci si possa illudere. Per Freud l'angoscia divenne il genere di sofferenza che ripeteva il turbamento della nascita. Dalle sue ripetizioni ai suoi rituali, la vita imparò a comprendersi. Nella logica di questa premessa si trovava l'edificazione del sistema pulsionale, l'introduzione del dualismo di composizione e distruzione, principio del piacere e pulsione di mor-

te, natalità e mortalità. Il senso recondito di tale sistematica si può riprodurre in questa breve formula: dopotutto c'è un ritorno! Ma non nel grembo materno organico-reale, bensì nel grembo metaforico della natura. Sullo sfondo stanno le affinità verbali: il grembo della *materia* come la vera *mater* delle cose e della vita. Nella "pulsione di morte" l'individuo allentava la presa del suo tenersi aggrappato alla vita, lo spasmo dell'autoconservazione a ogni costo, soprattutto a quello del decadimento. Il rischio di ogni "realismo" è tornare a guardare gli oggetti del desiderio dal grembo protetto della materialità. Che all'ormai superata teoria dell'apparato psichico si sia aggiunta una nuova qualità retorica, la bellezza della simmetria, non è cosa da sottovalutare se si intende indagare la decisione di Freud di sviluppare un "secondo apparato". Né, a maggior ragione, va considerato il suo successo: le teorie possono e devono piacere, se mai ciò non comporti contravvenire ad altri obblighi. Il pericolo degli elementi estetici è che inducono all'imitazione; su ciò hanno contato quasi tutti gli epigoni e i rivali di Freud.

Ma anche i "sollievi" che una teoria comporta sono fattori di successo suggestivi. La reversibilità della direzione esistenziale esonera - o promette un esonero - dall'obiezione della realtà contro il momento pulsionale. Dopo un episodico adattamento dei desideri al mondo, si ottiene un guadagno di piacere definitivo, che conduce di nuovo fuori dal mondo e riconduce al suo substrato. È qui che si manifesta la concordanza con la tendenza fondamentale del mondo fisico a stati "pre-mondani" di minor probabilità. La materia inorganica è la forza protettiva che domina l'universo, in grado di sottomettere la morte come valore limite della riunificazione.

Freud all'inizio aveva visto il rifiuto della realtà a favore del guadagno di piacere come una finzione, mediante la quale il lattante, dopo la nascita, ottiene le cure e la solleci-

tudine della madre, forzando così come esoparassita il prolungamento della propria origine endoparassitaria. Ma questo non bastava all'allievo più dotato di Freud, Sàndor Ferenczi. Ciò che non era possibile nella realtà, il ritorno nella caverna prenatale, si doveva trasformare nel simbolo, come già si era stabilito secondo il principio dell'interpretazione dei sogni. Il simbolico è una sorta di surrogato dell'onnipotenza: procura i mezzi per cui nulla risulta impossibile. A questo punto si può capovolgere l'intero teorema: i desideri già di per sé sono genuini indicatori psichici delle soddisfazioni che la vita ha bisogno di ottenere almeno simbolicamente.

Ferenczi descrive la primissima esperienza umana come quella di una mancanza. In *Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes* [Fasi evolutive del senso di realtà], del 1913, si fa riferimento all'approvvigionamento di ossigeno che viene a cessare dopo la recisione del cordone ombelicale, grazie alla quale si innesca il meccanismo della respirazione, ma non senza un istante di asfissia. L'esperienza messa in parallelo a questa è lo sprofondare nell'oblio: il primo sonno, come del resto tutti gli altri, è una *regressione periodica allo stadio dell 'onnipotenza magi-co-allucinatoria della situazione intrauterina*,[27] Così la difesa del sonno diviene il più precoce e importante sforzo di autoaffermazione. Anche Freud aveva considerato il sogno, indipendentemente dai suoi contenuti, come autodifesa del sonno; ma ora si tratta di mostrare come si integri questa funzione nella storia della vita, a livello ontogenetico e a livello filogenetico. Il sonno è il succedaneo della prenatalità. Con i sogni ognuno si difende dal "nascere" in un mondo di desideri inesaudibili: si difende dal risveglio.

Nelle caverne primitive si rese possibile il sonno profondo, la decisiva riduzione di attività cerebrale a cui era richiesto un grado di veglia ben distinto da qualunque altro

essere vivente programmato su una collezione di stimoli. Da quell'origine, forse la più libera da perturbazioni di tutta la storia umana, il sonno affermò i suoi diritti contro ogni "molestia" o anche solo contro gli imbarazzi di quella che anche a ragione di ciò si sarebbe incominciato a conoscere e a chiamare a partire dal suo ruolo, la "realtà"; si tratta soprattutto del diritto a essere il punto di convergenza tra l'assenza dei desideri e la loro soddisfazione mediante le tecniche del sogno e della simbolica. Quando il lattante non succhia il latte, allora dorme: è questo, in questo contesto, il valore limite del "senso" della vita, non la gravosa deviazione della coscienza.

Dopo che Freud aveva introdotto il dualismo pulsionale, Ferenczi intensificò il desiderio di regressione fino a fame l'ausilio simbolico per un'inaccessibilità reale: mediante l'atto sessuale. Solo quattro anni dopo l'invenzione freudiana della pulsione di morte, egli non si peritò di soddisfare il suo immancabile desiderio di discepolo di rivaleggiare sullo stesso terreno del padre dell'orda. Ed ecco allora l'analogo simbolico del grande ritorno alle origini, il compimento teoretico della discesa faustiana alle madri, l'onnipresenza del ritorno dell'uomo al grembo materno, un ritorno delegato al membro virile. Per questo si dovevano intraprendere complicate operazioni di natura simbolica, come la designazione del membro virile al *doppio in miniatura dell 'Io nella sua interezza*, dato che esso *nei sogni e nelle fantasie è spesso il simbolo della persona nel suo insieme.*[28]

La verità arcaica della tragedia greca, quella per cui sarebbe meglio non esser nati, si eleva così alla condizione della più che naturale tensione di uno smarrimento, effettivamente tragico, della materia: la tensione di rendersi reversibile, e di compiere la propria reversibilità in assenza di prospettive reali per farlo. Il problema della giustificazione dell'essere è penetrato così profondamente nel centro della

vita, che deve aver trovato qualcosa come il luogo della sua rappresentazione rituale proprio nella dinamica che perpetua la divergenza dallo standard della natura.

Questa teoria appartiene a un complesso che doveva intitolarsi "bioanalisi" e a questo riguardo rappresenta un tipo particolare nella storia della scuola psicanalitica, che sembra lasciarsi definitivamente alle spalle le bassezze dei fenomeni patologici e delle esigenze terapeutiche, a favore di un principio esplicativo generale per l'essere, il mondo e la vita. Così Ferenczi supera il maestro anche nello svincolare completamente il desiderio edipico di unione con la madre dall'immagine generica *[Gattungsbild]* di un essere vivente caratterizzato da una fase sessuale scissa in due parti separate mediante la latenza, per mostrarlo invece proprio come un fenomeno della vita stessa, in quanto i conti con la catastrofe anfibia dell'espulsione dal grembo del mare non si sono mai realmente e del tutto chiusi. Quella piccola tragedia dell'infanzia è divenuta per questo il ricordo della patria perduta della vita, l'*espressione psichica di una tendenza biologica, molto più generale, che spinge gli esseri viventi a ritornare nello stato di quiete di cui godevano prima della nascita.*[29]

"Stato di quiete" è un eufemismo. Perché non era solo la caverna, non solo il sostentamento parassitario, era anche il surrogato di quella sicurezza primordiale nelle profondità marine, che sembra riprodursi nella membrana amniotica piena di liquido. Per Ferenczi è determinante che il fenomeno della sessualità come rapporto tra partner sessuali formati da organismi interi - e non solo da secrezioni genitali - inizi prima con gli anfibi e i rettili, che rappresentano la transizione sulla terraferma.[30] Quella che abbiamo visto essere la funzione delle caverne terrestri dell'antropogenesi, rispetto alla transizione dal biotopo della foresta a quello della steppa, Ferenczi la individua nella drammatica transi-

zione dal mare alla terra, in seguito alla *grande catastrofe del prosciugamento,* un passaggio che finisce per plasmare morfologicamente gli organismi nella configurazione di una sessualità a contatto diretto e delle caverne amniotiche. Qui come là la vita celebra la sua *memoria* con riti di regressione. Lo sviluppo dei genitali esterni, che inizia *del tutto improvvisamente negli anfibi con la catastrofe dell 'evoluzione*, è il superamento proprio di questa catastrofe con nuovi mezzi, che devono essere intesi nel loro riferimento anamnestico al *medium* perduto. La malinconia è la forma fondamentale della vita extramarina. La vita diviene pesante, e non solo in senso metaforico, e cerca la via d'uscita di due "leggerezze": quella dell'inizio come regressione simbolica, e quella della fine come pulsione di morte, come celebrazione della caducità.

Una delle intuizioni che probabilmente resisteranno nel tempo, passata l'euforia speculativa delle fantasiose spiegazioni del mondo tipiche delle scuole psicanalitiche degli anni Venti, potrebbe essere il profondo radicarsi di atti e funzioni simboliche nel corso storico della vita, nella sua *memoria,* come vincolo retroattivo tra l'ultimo tassello del suo sviluppo e le altre fasi meno rischiose. Nei suoi "simboli" elementari, la vita si appropria di quel che era riuscita a sottomettere, per quanto si tratti in prevalenza di catastrofi, separazioni, espulsioni e fughe. Ferenczi vede anche la primissima forma di sessualità, la fusione degli organismi unicellulari, come una tecnica per vincere una condizione di emergenza, superata la quale le cellule si dividono nuovamente, anticipando così il processo di proliferazione per unione. Perciò occorre valutare con la maggiore sobrietà possibile l'originario effetto della sopravvivenza: per esempio come diminuzione della superfide a rischio di disidratazione mediante l'unione delle sostanze cellulari, o come processo iniziale di aumento del contenuto cellulare mediante l'accumulo di cibo. In ogni caso resta inteso che le

forme successive di fecondazione e accoppiamento non sono altro che attenuazioni e semplificazioni di un "realismo" originario: tecniche di delegazione in organi o secrezioni parziali della implicazione totale dell'organismo nel processo.

Una simile delega di rappresentanza del tutto nei confronti delle sue parti o dei suoi prodotti è il nucleo dell'arte della sopravvivenza che prosegue fino all'uomo e fino alle sue forme d'esistenza sociale e politica, nelle quali delegare significa sempre che non tutti fanno e devono poter fare tutto per la propria autoconservazione. Il simbolico è allora qualcosa come il tributo che l'altro, l'altro dal vivente, accetta al posto della vita stessa. In questo senso anticipa sempre il compimento dell'ultimo desiderio: tornare nell'inorganico, accettare la vita come prezzo per quel che si è vissuto. Che il dio accetti il sacrificio al posto del sacrificante è solo una delle forme di questo rapporto fondamentale tra vita e realtà: il riscatto dell'assolutismo della realtà.

La vita deve continuamente ritirarsi, affinché le sue forme superiori e successive sopravvivano su quelle inferiori e precedenti. L'evoluzione è un procedere verso possibilità ignote, la si può intraprendere soltanto se si hanno a disposizione delle posizioni di retroguardia. Di questi movimenti di ricaduta sulla posizione iniziale, la morte è il più estremo: riconquista di una sicurezza inespugnabile non più al di là, ma al di qua dell'avventura della vita. Si giunge così a due valori limite: la morte e la coscienza, se si prende questo come il tentativo più audace di affrontare la realtà senza la costrizione di semplificazioni estreme. In tal caso il concetto di "realtà" ha senso solo in considerazione della sua evitabilità: rinuncia del rapporto con il mondo attraverso il ritorno nelle caverne della vita, quelle della terra e quelle del corpo.

La legge fondamentale della biogenetica di Haeckel non vale solo per la ripetizione dello sviluppo morfologico di un

ramo evolutivo nell'ontogenesi, bensì anche per il rapporto della storia psichica dell'individuo con quella del genere, è quel che proclamò già nel 1930, al congresso della Società psicanalitica tedesca di Dresda, Michael Balint, un allievo di Ferenczi.[31] E c'è di più: anche la storia psichica della specie seguirebbe, sia pur con grande ritardo, il suo passato fisico. Ne emula le epoche e le conquiste e le soppianta, un po' come farà la coscienza con i suoi grandi elementi sostitutivi della realtà, i simboli e i concetti.

Da ciò si vede che l'"incorporazione" è la forma presimbolica più rudimentale della "presa di coscienza". Per avere *qualcosa* da ciò che non si è, lo si deve mangiare, dunque avere *tutto* di esso. La fusione dei protisti, e poi quella dei gameti, è cannibalismo, riduzione del numero degli individui dello stesso genere, *e nello stesso tempo* è fecondazione: preparazione all'aumento degli individui. Da que-sto punto di vista, la sessualità è già sempre una forma fondamentale di rinuncia alla totalità: forma originaria dell'intero che delega una parte di se stesso.

La rinuncia diventa, fino alle più alte forme del lavoro della pura teoria, la categoria continua e sempre più raffinata della partecipazione a ciò che non si è. La revoca e il rifiuto, che accompagnano sempre il principio di realtà per il lattante, diventano al contrario in ogni conoscenza astensioni del soggetto dalle sue aspirazioni voluttuosamente "interessate" all'oggetto: esso prende distanza, per integrare nella sua sfera teoretica l'oggetto risparmiato, mette in conto la diminuzione del piacere, anzi il dispiacere, per ingrandire la dose dei suoi rapporti con il mondo, oltre il livello che potrebbe raggiungere la sua consumazione del mondo.

Fu di nuovo Ferenczi a spingere fino all'estremo questo argomento, in un suo saggio tardo del 1926, *Das Problem der Unlustbejahung* [Il problema dell'affermazione del dispiacere], dove considera la capacità del soggetto di valuta-

re di volta in volta i guadagni e le perdite secondo il modello di un calcolatore che non compare nella coscienza, e che fa accettare il riconoscimento di un ambiente ostile in quanto dispiacere, perché il suo non riconoscimento sarebbe ancora più spiacevole (il che costituisce il *problema della matematica psichica).*[32] Se il riconoscimento di un dispiacere - di ciò che poi noi chiamiamo "realtà" - accade sempre e solo quando si dia un calcolo interno del piacere che così si può mantenere o raggiungere, in quella *operazione di calcolo, in gran parte inconscia, che si inserisce tra sensibilità e motilità,* allora l'ultimo e il definitivo non può mai stare sotto il segno del dispiacere; non è più rinuncia a favore della realtà, ma rinuncia a questa: alla sua definitiva insensatezza. Il trionfo della vita su ciò che non vuole piegarsi al suo volere è nel contempo la sua fine.

Cinque anni dopo le sue speculazioni sull'irresistibile desiderio di ritorno della vita nel mare, o almeno nel liquido amniotico, Ferenczi sostenne, cosa dopotutto di per sé non molto sorprendente, che la pulsione di morte di Freud non aveva nulla a che vedere con l'avanzare dell'età e quindi con una progressiva stanchezza di vivere. Più specificamente egli intese la "disaffezione verso la vita" sin dall'infanzia, là dove avrebbe svolto un ruolo determinante l'esperienza del mancato riconoscimento da parte dei genitori. La terza bambina di una famiglia senza figli maschi, conduce a speculazioni di portata cosmologica - ma davvero non lo fa per compiacere l'analista? - ovvero alla *continuazione della domanda rimasta senza risposta sul perché, in fin dei conti, la si fosse messa al mondo, se non si era disposti ad accoglierla benevolmente.*[33] Così la pulsione di morte appare infine come *missing link* tra la domanda fondamentale dell'essere, abbandonata da ogni teodicea, e i desideri di ritornare alle dimensioni della sicurezza ricordata delle caverne filo e ontogenetiche, desideri che sono immanenti a ogni essere vivente come forma particolare di entropia. Dalla sua esperienza

analitica con la volontà di morire *dei bambini accolti con durezza e senza affetto,* il terapeuta postula l'obbligo da parte dei genitori che il bambino debba *essere portato, con un 'enorme profusione di amore, tenerezza e cure, a perdonare i genitori di averlo messo al mondo senza chiedere il suo parere…* Altrimenti si desterebbero istinti distruttivi che l'istinto vitale potrebbe controbilanciare soltanto in età adulta.

Se, secondo il detto della tragedia greca, per gli uomini fosse meglio non essere mai nati, e venisse sottoposta allo psicoanalista questa quintessenza del tragico, nel fatto che l'espulsione del feto dalla sua caverna, o dal grembo del mare perduto delle origini, sia per quell'essere l'offesa che si ripara solo con la morte, allora coloro che devono farsi carico in tutto e per tutto di questo frangente non saranno mai abbastanza colpevoli. L'accogliente idillio famigliare, la preoccupazione dei genitori verso i loro figli, sono diventati un estremo, irreparabile rapporto di colpa. Normalmente i genitori non possono attribuirsi interamente l'assoluta mancanza di giustificazione della vita in quanto tale, anche se già Kant aveva imposto loro, contrariamente a ogni etica classica e corrente, di conciliare l'essere nato senza il suo consenso con il fatto della sua esistenza. La definizione dei presupposti è diventata analiticamente più nitida, se solo di contro al suo impulso essenziale di sicurezza, la vita si possa scacciare dalla sua caverna sorgiva, che non è niente meno che il suo vero paradiso. Fare - come è inevitabile - una cosa del genere, costituisce una manchevolezza di tale entità, da richiedere che subito, quasi appena si presentasse nella sua pura effettività, la si metta nelle mani di un esperto - il terapeuta, lo psicanalista -, comunque almeno nelle mani di chi sappia far fronte a questo rimprovero metafisico.

Questo è il livello su cui si pone la psicoanalisi nelle speculazioni degli anni Venti. Essa ha a che fare niente di meno e niente di più che con la domanda fonda-mentale dell'esse-

re. E la "tratta" in un doppio senso. Ciò che essa esige, perciò, non può essere seriamente corrisposto con qualcosa che provenga dalla vita, perché la "risposta" alla domanda fondamentale dell'essere è la morte. Che non è l'interruzione, ma la conseguenza della vita. È la natura che si ritrae non solo dal suo intervento, ma anche dalla sua pretesa contro la propria tendenza generale.

Che dalle più remote antichità la tomba sia un tratto distintivo della definizione che l'uomo dà di se stesso, e dunque della sua cultura, è in relazione con il modo di intendere i suoi inizi come "espulsioni" ontogenetiche e filogenetiche. La tomba è più che un luogo di custodia della vita terminata; è il simbolo del definitivo ritorno all'inizio, nella caverna. Forse nella preistoria la caverna era stata per prima cosa il sepolcro di coloro che vi avevano abitato. Vi si lasciavano i morti e ci si trasferiva in un'altra, magari spinti dal timore degli spiriti dei trapassati. Se non era Shanidar [caverna neanderthaliana nel Kurdistan iracheno], se non c'erano a disposizione caverne naturali, oppure ce n'erano ma troppo remote e isolate dai luoghi di abitazione e di culto, avranno dovuto crearle artificialmente. Nella Danimarca del Neolitico ci sono tombe megalitiche che sopperiscono alla mancanza di cavità naturali, che potevano ospitare un gran numero di inumati, ma anche tombe singole e tumuli rialzati. In Egitto l'artificialità della caverna rivela la sua forma più pura: la piramide come fabbricazione di un'abitazione definitiva che garantisce l'immortalità del defunto. Qui la forma artificiale è ostentatamente indirizzata contro la natura e testimonia la forza del motivo di proteggere il morto da ogni instabilità, nella volubilità del terreno alluvionale.

Nei loro sepolcri le culture si fanno conoscere e distinguere, anche se ciò costituisce una debolezza prospettica della nostra conoscenza delle culture preistoriche, in modo

tale che le tombe con i loro corredi finiscono col sembrarci le loro espressioni specifiche. Perché qui, nelle tombe e nei loro accessori, nel legame tra rinuncia della realtà e fantasia, sorge l'eccentrica conformazione della definitività.

Quel che, usato quotidianamente, risulterebbe insopportabile, e nella sua sicurezza dovrebbe suscitare invidia e ostilità, nell'invisibilità della tomba sfocia in un'"assurda" forza figurativa. Nell'invisibile, tutto è possibile, tutto è permesso, il motivo del dovere nei confronti dei morti è da sempre vivo quanto basta da esaurire ogni ingrandimento di scenario. Così noi ammiriamo ciò che è divenuto visibile nelle tombe grazie al nostro interesse teoretico e contro la loro intenzione, come se si trattasse del mondo lasciato alla nostra *memoria,* anche se a suo tempo il loro destino era stato stabilito in modo tale che nessun osservatore potesse mai guardarci dentro. La rottura di questa intenzione rende visibile come la metamorfosi della *memoria* in curiosità teoretica si estenda fino a coinvolgere quel che probabilmente era stato pensato come lascito per il ricordo dei posteri.

VII. La città come caverna

Due fenomeni culturali esprimono il bisogno bio-psicologico di regredire: la tomba e la città. La città è la ripetizione della caverna con altri mezzi. Essa è prima di tutto l'isolamento da tutte le realtà che non produce essa stessa o che attrae a sé in forma di semplici materie prime. A difesa di questo isolamento c'è la quintessenza dell'artificialità. La città soppianta la realtà da cui dipende, fa dimenticare l'aspetto parassitario della sua esistenza di fronte a un vasto campo di "somministrazione" nel senso più ampio del termine. La forma di vita della città favorisce i più alti gradi di astrazione nell'attribuzione di realtà. Un lavoro che va svolto tramite i rappresentanti simbolici di merci e valori. Pertanto nella città il concetto sostituisce tutto ciò che in quanto tale non sia presente in essa, ma di cui comunque sia necessario disporre. Deve esercitare un'attrazione sufficiente a dirigere verso di sé il flusso di prodotti naturali e importazioni, e per questo deve disporre di una controfferta fatta di merci di origine non naturale, e sviluppare forme di sollecitudine verso coloro che portano i loro prodotti sul mercato. Dunque le grandi città sono acceleratori del processo economico e perciò in esse si trova e si perfeziona il più importante mezzo di accelerazione: il denaro.

Georg Simmel, nel suo studio del 1903, intitolato *Die Großstädte und das Geistesleben [La metropoli e la vita dello spirito,* a cura di P. Jedlowski, Armando, Roma 2005], ha

mostrato il rapporto immediato tra monetarismo e intellettualità: l'economia monetaria e il predominio dell'intelletto non sono che due aspetti di una medesima distanza dalla realtà. Distanza significa non avere tutto presente, ma avere a disposizione l'assente esattamente come il presente. Si potrebbe dire che da questo punto di vista la città si dimostri migliore rispetto alla caverna, perché essa dispone a raggiera le sue distanze dalla realtà, in modo uniforme, a trecentosessanta gradi, anche se in cambio di ciò deve mettere in conto il grave problema della sua capacità di difesa. Deve chiudere le porte, presidiare le mura.

Il superamento della fissazione della coscienza sulla presenza del fattore scatenante, dello stimolo, riporta alla caverna, ma nella caverna si poteva sognare quello che in essa non era reale, cosa che la città non può più permettere. Quel che nel mito platonico della caverna poteva essere lo svantaggio ontologico delle ombre - il distanziamento dalla loro derivazione da ciò che propriamente rappresentavano - diventa straordinariamente vantaggioso nell'antropogenesi: la ripresen-tificazione *interna* di ciò che è *esterno.*

Per questo la città non ha più bisogno della magia; al contrario, è il luogo del suo depotenziamento e, in prospettiva, quello dell'illuminismo. Perché in città le realtà si calcolano, le illusioni non si tollerano, non si fa conto su guadagni presunti. L'astrazione è il surrogato della magia. Detto in altro modo: la caverna fu l'anticipazione della città, il suo campo di prova, certo con tutti gli stadi intermedi che occorreva superare. Il denaro è il sintomo che non era più necessario disegnare sulle pareti delle caverne.

In quanto funzionale all'equazione di monetarismo e astrazione, la scrittura entrò nei centri urbani delle grandi civiltà fluviali dell'Asia Minore. Là dove le alluvioni annuali cancellano delimitazioni e demarcazioni di proprietà terriere, diventa indispensabile la registrazione centralizzata dei

beni posseduti. L'amministrazione, in quanto gestione dell'inattuale, esclude la regressione, altrimenti inevitabile, allo stato di natura. Accanto alla funzione centrale dei mercati stava quella della salvaguardia cittadina di possedimenti e contratti mediante archivi e uffici del catasto.

Alla fine la funzione amministrativa della città avrebbe rimosso e sostituito quella mercantile. Ormai tutto poteva essere amministrato a distanza, cosa che ha raggiunto per la prima volta un livello di perfezione in termini di centralizzazione, e mai l'avrebbe raggiunto senza la scrittura, a Creta. La crescita delle città corrisponde, fino al giorno d'oggi, all'aumento delle relazioni astratte. Nei centri urbani, non contano le facce, ma le pratiche amministrative. Le merci furono rappresentate e scambiate mediante quotazioni, molto prima che potessero essere destinate dai burocrati. L'autorità dello scriba precede quella dell'intellettuale, anzi: è l'archetipo della difficile autorità di quest'ultimo, parlare della quale è per lui ormai un tabù, e non poteva che diventarlo, non appena l'avesse assunta.

L'altro aspetto, per il quale la città appare come proiezione della caverna, è il legame tra artificialità e metaforicità, nel senso lato di immaginazione realizzata. Da quando la critica culturale erede di Rousseau ha posto la città tra i suoi temi privilegiati, è divenuto ostinazione estetica opporsi a questa critica e vedere nell'irrealtà della città l'opportunità assoluta dell'estetico. La città si rifornisce, dal fondo tributario a essa riservato, di opere visibili che compensano la sua mancanza di sensibilità, impostale dall'amministrazione dell'assente: è il prezzo dei vantaggi dell'astrazione. La città è esclusivamente di fattura umana. E' nell'arte figurativa che l'uomo proietta questa competenza, fissandosi nella sua associazione. Ammettendo che filosofia, poesia e musica, fossero di pertinenza anche delle campagne, Werner Sombart ha considerato le arti figurative come esclusivo

appannaggio delle culture urbane: *Per quanto sappiamo dalla storia dell'umanità, solo le culture urbane hanno fatto fiorire l'arte figurativa. Solo allontanandosi dalla natura, a quanto pare, si può accedere a quel diletto, si riesce a promuovere quella capacità che offre fertile terreno all'arte figurativa.*[34] Tuttavia l'identificazione di sensibilità e vita, *immersa nelle mille forme viventi della natura,* si rivela dubbia, se è proprio la vita ad aver prodotto un mondo popolato da spiriti e ideali impercettibili, mentre la città contrappone al suo genere di "realismo" l'innaturale in quanto *sensibilità che si configura da sé.* In entrambi i casi, prosegue Sombart, si tratta di *un fenomeno di contrasto, un tipo di reazione contro il dato immediato.*

Oswald Spengler, nel capitolo "Città e Popoli" del suo *Tramonto dell'Occidente,* ha fatto di tutto per mettere in luce la pianificazione sterilmente geometrica delle metropoli come emblema e quintessenza delle fasi tarde degli organismi culturali, vedendo invece nella città primitiva un correlato della crescita organica. Come esempi aveva indicato Babilonia, Tenochtitlan, Alessandria, Bagdad e Washington. Ulteriori esempi si profetizzavano per il prossimo futuro di decadenza. Con la dovuta iniezione di filosofia della vita, che contempla i suoi stessi edifici, i suoi involucri paralizzanti, come prodotti di una vita che sta ricominciando a ritirarsi da questi, distruggendoli. I critici di Spengler hanno subito fatto ricorso a numerosi controesempi di città e costruzioni "del passato" che non si potevano ricondurre né alla "cultura" né alla "civiltà": la nuova Brandeburgo fondata nel 1248 dai marchesi ascari, o le città americane progettate dagli spagnoli nel Sedicesimo secolo.

La questione non era la visibilità della città, ma le linee di forza e le relazioni che la producono e la sostengono; si tratta del momento "astratto" al quale si riferisce la tensione mai doma verso un nuovo tipo di "realismo", espresso

anche nel mito platonico della caverna. Come la caverna, la città fa di tutto per impedire il ricordo del mondo esterno, per rimpiazzarlo con il proprio mondo interno. Quel tanto di natura che essa tollera di includere, quando non è inserrata, è ridotta a ornamento, riserva, parco o fioriera. Anche nei giardini botanici e zoologici c'è sempre qualcosa che ricorda il fatto che la natura, da sé, non si sarebbe mai presentata così, né avrebbe potuto, perché essa non ha la minima idea di come procurarsi questa condizione indisturbata che l'uomo le concede con i suoi congegni.[35]

Non è possibile ignorare la peculiare relazione che intercorre tra la città e la fortuna. È divenuto quasi un luogo comune dire che chi voglia far fortuna deve lasciare la sua casa e il suo paese d'origine e andarsene in città. Se trova la fortuna che cerca, non dovrà faticare più di tanto per accrescerla. Qui ci sono le antinomie di realtà e fortuna, vita e successo, che ricorrono in letteratura con varianti sempre nuove; e non solo con *pathos* critico. In una descrizione della città di New York, E.B. White dice: *Nessuno dovrebbe arrivare a New York con il proposito di viverci, a meno che non scelga di starci per far fortuna.* Che cosa fa di una città un posto dove si fa fortuna? Da un lato la concentrazione delle opportunità di vita, dei punti d'incrocio delle vie di comunicazione; dall'altro la mancanza di realtà.

Proprio questo era ciò che avevano i prigionieri della caverna platonica, tanto che Platone avrebbe anche potuto fare a meno di immaginare che essi avessero bisogno delle catene, per fissare la loro sensibilità sull'attrazione artificiale che da sola, nella sua struttura astratta, in quanto predeterminazione formale di una sequenza, sarebbe bastata ad avvincerli.

Ciò nondimeno il luogo della realtà più stemperata, con la sua umbratilità sbiadita, si rivela nel contempo quello del massimo "bombardamento di stimoli". Lo si può vedere se

si considera una concezione della coscienza più dal punto di vista antropologico che da quello ontologico: riducendo la coscienza a un'affezione risultante da stimoli, essa perde il suo rivestimento oggettivo e dunque la "solidità" di una realtà.

Simmel, nella sua *Sociologia* del 1908, si è interessato della natura cavernicola della grande città moderna, in relazione con la differenza funzionale dei sensi. La città non ha più mura, non ha più porte chiuse né pedaggi d'ingresso o di uscita, ma è quanto mai isolata da tutto ciò che essa stessa non produce o non riconosce come parte di sé: il suo isolamento è il rumore che essa stessa produce. La grande città è una caverna acustica. Essa vanifica ogni esperienza e ogni relazione che non si possano raggiungere o creare nel dominio definitivo della vista. Così si genera la diffidenza che l'ipoacusia porta con sé. L'inondazione acustica nelle grandi città non ha nulla di informativo, piuttosto è illusoria; il rumore chiude ciascuno nella propria caverna, anche se Simmel non sapeva ancora niente degli auricolari portatili o, come fu tipico di altri sistemi, degli altoparlanti piazzati nelle strade.

Simmel ha pensato il rumore soprattutto in riferimento ai veicoli pubblici delle grandi città, nei quali gli uomini stavano pigiati l'uno addosso all'altro in una maniera che mai prima era capitata nella storia, anche se poco dopo si sarebbe scatenato l'interminabile traffico dei veicoli privati. In ogni automezzo gli uomini potevano *vedere* se stessi da vicino, ma non potevano *dire* nulla l'uno all'altro, per cui non fu mai provato che avessero qualcosa da dirsi. È appunto l'assunto implicito in ogni critica alla "civilizzazione" pensare che l'avessero. Ancor prima di Kafka e Wittgenstein, Simmel nel 1908 fece ricorso alla metafora dell'essere *circondati da tutti i lati da porte chiuse*[36], per esprimere la condizione che si subiva all'interno di questa schermatura del

rumore, nella riduzione alla pura vista senza udito, della grande città moderna.

Forse può essere rinfrescante chiudere questa cupa rassegna sulla trasformazione urbana della caverna con una nota metaforica che potremmo collocare a metà strada tra Rousseau e Simmel. Christian August Vulpius, che sarebbe divenuto il cognato di Goethe, nel 1788 pubblicò - nella consapevolezza degli imminenti eventi che avrebbero fatto precipitare il secolo - un *Glossario per il Diciottesimo secolo* che presentava in ordine alfabetico diverse voci, tra cui quella di "città". Così veniva definita: *Dimora di orsi e lupi, tigri e leoni che, dopo che con* forza sovrumana furono distrutte le foreste, acquisirono forma umana. Punto di raccolta di tutti i vizi e di tutte le ingiustizie che, lungi dallo sguardo della natura sempre benigna, si celarono in quest'angolo dove eternamente tendono agguato ai passanti, li gettano a terra e li uccidono. Non essere nati in città significa anche non saper vivere in città.

Note alla Prima parte

[a] Allusione alla prima proposizione del *Tractatus* di Wittgenstein: *Die Welt ist alles, was der Fall ist,* "Il mondo è la totalità dei fatti".

[b] Rendiamo sempre così il termine *Seiendseiend,* che traduce il platonico *ontos on*; qui forse Blumenberg si richiama a Heidegger, il quale già in *Sein und Zeit* proponeva questa versione.

[1] F.PH. INGOLD, *Auf der Suche nach einem Anfang für «Auf der Suche nach der verlorenen Zeit»,* in "Akzente" 30 (1983), 5, pp. 385-388. Il riferimento testuale e il reso-

conto riguardano i lavori di restauro critico dei testi di abbozzo che Proust mise a punto per l'inizio della *Recherche,* a opera di Claudine Qué-mar nel "Bulletin d'informations Proustiennes" VIII (1978).

[2] L. WITTGENSTEIN, *Vorlesungen 1930-1935,* Frankfurt 1984, pp. 176 ss.

[3] M. PROUST, *à la recherche du temps perdu*, Edd. P. Clarc/A. Ferré, Paris 1954, Bibliothèque de la Pléiade, vol. I, pp. 3-9. L'idea del titolo, il "tempo perduto", richiede l'attenzione di una fenomenologia della storia, se ci dovesse essere. Da una parte: il tempo è sempre perduto. Dall'altra: i tentativi di riconquistare il tempo perduto proprio per questo agiscono come tentazioni irresistibili. Forse innanzitutto in relazione al ruolo storico della ragione: essa non avrebbe fatto altro che "perdere" tempo prima del suo predominio nell'illuminismo. Niente di più ovvio che ricambiare il fastidio di una tale contingenza e a ciò il ricordo non serve a niente, accelerazione verso il superamento del ritardo di tutto. *Nous sommes venus tard en tout,* si annotava Voltaire. *Regagnons le temps perdu. (Notebooks*, ed. Th. Besterman, vol. II, p. 573). Si deve vedere come l'idea di Proust sia anche contro questo programma di recupero.

[4] H. JONAS, *Homo pictor und die differentia des Menschen,* in "Zeitschrift für philosophische Forschung" XV 1961, p. 2; poi in *idem, Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie,* Göttingen 1973, pp. 226-257 [tr. it. di A. Patrucco Becchi, *Homo pictor. Della libertà del raffigurare,* in *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica,* Einaudi, Torino 1999, pp. 200-223],

[5] R. BlLZ, *Paläoanthropologie I,* Frankfurt 1971, pp. 181 ss. La disposizione prima del sonno profondo nella caverna ritorna periodicamente, quando del tale si dice che "non riesce a dormire per le preoccupazioni". La sorveglianza appresa una volta, dopo la foresta riparante, rimane

disponibile per lo stato di eccezione: *Il sonno vigile in vista di un pericolo sembra essere la cura originaria* [*Ursorge*], *per così dire il paradigma originario della cura umana.* (Bilz, cit., p. 25).

[6] DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi,* 1109. [Blumenberg cita dall'edizione francofortese del 1762, che a sua volta riproduce quella francese a cura di Fénélon, *Abrégé des vies des anciens Philosophes*].

[7] Cfr. A. LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole,* 2w, Paris 1964-1965 [tr. it. di F. Zannino, *Il gesto e la parola,* 2 w., Einaudi, Torino 1982].

[8] FONTENELLE, *L'histoire des oracles,* 1686; ed. L. Maigron, Paris 1908, pp. 103 ss. [tr. it. di R. Campi, *Storia degli oracoli,* Medusa, Milano 2006, pp. 87 ss.].

[9] L. SESTOV, *Parmenides Desmotes,* in "Logos" XX (1931), p. 25.

[10] PHILOSTR., *Imagines* I. 14.

[11] E. HENNECKE e W. SCHNEEMELCHER (ed.), *Neutestamentl. Apokryphen I,* Tübingen 1968 (IV ed.), p. 306 [ed.it. a cura di L. Moraldi, *Vangelo dello Pseudo-Matteo,* in *Vangeli apocrifi,* Utet, Torino 1986, v. I, p. 217].

[12] Cfir. ivi, p. 287 [ed. it. cit., v. I, pp. 82-83].

[13] *Ivi,* p. 309 [ed. it. cit., v. I, p. 139],

[14] OVIDIO, *Metamorfosi* 1121 ss.

[15] LUCREZIO, *De rerum natura* VI 537 ss. *L'idea che il corpo terrestre non fosse solido, ma cavernoso e pieno di acqua, aria e fiumi difuoco, è una delle tesi principali della geologia greca e documentabile già presso ipiù antichi presocratici.* Cosi E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer,* Halle 1923, p. 196, nota.

[16] Cfir. J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte* I 1 (*Gesammelte Werke,* Darmstadt 1956-1957, vol. I, p. 44)

[tr. it. di M. Attardo Magini, *Storia della civiltà greca,* Sansoni, Milano 1955, qui e successivamente modificata].

[17] *Ivi* III 3, in *Gesammelte Werke,* vol. VI, p. 239.

[18] PLATONE, *Leggi* X, 909 B.

[19] J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte* III 3, in *Gesammelte Werke,* vol. VI, p. 240.

[20] *Ivi* III 2, in *Gesammelte Werke,* vol. VI, p. 183.

[21] Cfr. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins der Großen,* VI (*Gesammelte Werke,* vol. I, pp. 155-160).

[22] E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee,* Leipzig 1924; Darmstadt 1958[3], pp. 42 ss. Nella tradizione filosofica tedesca la caverna di Mitra e con essa il suo fondatore Zoroastro, è il modello ispiratore dello *Zarathustra,* passato attraverso l'opera storica assai citata di Jacob Brücker. Brücker si appoggiò a Thomas Hyde, *De religione veterum Persarum,* che vedeva il culto della caverna allestito come un seminario filosofico sul concetto di dio: *non volto alla preghiera, ma all 'idea.* Questa caverna sarebbe stata priva di ogni cupezza: *Un 'amena caverna, adorna di cespugli in fiore e di vivaci polle, in onore del creatore e padre di tutte le cose, Mitra, in modo che questa rappresenti la forma del mondo da questi creato; nella stessa caverna ci sono tuttavia certi luoghi riposti nei quali sono raffigurati con certe rappresentazioni simboliche gli elementi e i climi del mondo…* Come al solito la via per il culto segreto attraversa dei "simboli" grazie ai quali si struttura una disciplina di spiegazione simbolica. Perciò Brucker fa un'aggiunta in verità un po' pedante: *Solo che ancora sussistono un paio di difficoltà notevoli, che trattengono ragionevolmente il consenso delle persone caute. (Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie,* Ulm 1731, vol. II, pp. 847-849).

[23] E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes,* cit., pp. 24-28. Nella prefazione alla seconda edizione del 1930, Norden ha cosi descritto la sua aspettativa per lo sviluppo della sua

opera: si potrà *un giorno forse avanzare l'ipotesi che questo bambino non fosse un frutto della terra, bensì un prodotto del desiderio umano, che eternamente si rinnova nel cambio dei tempi e dei popoli.*

[24] L. KOLAKOWSKI, *Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit,* in L. REINISCH (a cura di), *Vom Sinn der Tradition,* München 1970, p. 1.

[25] ID., *Die Gegenwärtigkeit des Mythos,* München 1973, p. 134 [tr. it. di P. Kobau, *Presenza del mito,* il Mulino, Bologna 1992].

[26] *Ivi,* p. 168.

[27] S. FERENCZI, *Schriften zur Psychoanalyse I,* Frankfurt 1970, p. 153 [tr. it. in *Opere,* a cura di G. Carlonì, Cortina, Milano 1990, v. 2, p. 39]. Quanto fosse alta la considerazione di Freud verso Ferenczi teorico, a parte tutte le profonde differenze sulle questioni di tecnica terapeutica, emerge dal necrologio del 1933 dedicato al suo allievo di un tempo. Freud chiama il suo trattato *Versuch einer Genitaltheorie* ["Saggio sulla teoria della genitalità"], forse *la più audace applicazione dell 'analisi che mai sia stata tentata* e non indugia a prevedere che essa *avrebbe dato verosimilmente una* bioanalisi, *come ha annunciato Ferenczi* (FREUD, *Gesammelte Werke,* vol. XVI, p. 268). Le denominazioni sono spesso fatti di rivalità, o lo diventano; ma nella transizione dalla psico alla bioanalisi, si situava il programma, che neppure Freud avrebbe rifiutato, di integrare più risolutamente lo psichico nel fenomeno e nella storia della vita.

[28] S. FERENCZI, *Versuch einer Genitaltheorie,* 1924 (*Schriften zur Psychoanalyse II,* Frankfurt 1972, p. 331, nota) [tr. it. in *Opere,* cit., v. 3, p. 242, nota 2]. - Chi trovasse scandalosa la divisione dei ruoli sessuali in questo teorema, può consolarsi con una notazione di Ferenczi: *Più avanti cercherò di mostrare come questa teoria possa essere applicata*

anche ai processi ben più complessi che si osservano nella femmina (ivi., p. 332) [tr, it. cit., p. 243], Comunque la consolazione è la funzione essenziale della sessualità, che corrisponde a quella del desiderio: origine del premio di piacere nell'esonero dagli imbarazzi fisici *(ivi,* pp. 368 ss.).

[29] ID., *Schriften II,* p. 333 [tr. it. cit., p. 245].

[30] *Ivi,* p. 363 [tr. it. cit. p. 275]. Nelle dinamiche sessuali che si svolgono in mare ancora senza contatto tra organi, dunque indirettamente tramite il *medium,* il contatto deve essere sostituito con l'istante della simultaneità: i portatori di gametofiti devono espellere insieme i gameti nell'acqua. Perciò il *medium* è anche vettore dei segnali (chimici) che per la prima volta trasformano tale contemporaneità nella "qualità" di un atteggiamento.

[31] M. BALINT, *Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse,* Stuttgart 1965; Frankfurt 1969[2], pp. 13-40.

[32] S. FERENCZI, *Schriften II,* p. 203 [tr. it. cit., p. 370].

[33] ID., *Das unwillkommene Kind und sein Todestrieb,* 1929, in *Schriften II,* pp. 251-256) [tr. it. cit, v. 4, pp. 45-59, qui: p. 47],

[34] W. SOMBART, *Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert und im Anfang des 20. Jahrhunderts,* Darmstadt 1954[8], pp. 416 ss.

[35] H. PETRICONI, *Das Reich des Untergangs,* Hamburg 1958, p. 143, nota 97.

[36] G. SIMMEL, *Sociologie Untersuchungen über die Formen der Vergesselschaftung,* Berlino 1968[5], p. 486 [tr. it. di G. Giordano, *Sociologia,* Comunità, Milano 1998, p. 553].

[37] C. A. VULPIUS, *Glossarium für das Achtzenden Jahrhundert,* Frankfurt-Leipzig, 1788, p. 124.

Seconda parte

La caverna nel cuore dello Stato

Voler fondare una Repubblica non è necessariamente una stupidaggine, al limite è una cattiveria.

FONTANE, *Wanderungen durch die Mark Brandenburg* I.
Die Grafschaft Ruppin

Il mito artificiale [*Kunstmythos*] della caverna e dei suoi prigionieri condensa nella sua significatività e negli effetti che esercita tutto ciò che il ricordo e l'immaginazione potevano inventare e serbare circa l'emergere di dèi e di uomini dal grembo della terra. L'allegoria è un capolavoro didattico di illustrazione filosofica, finanche tra i resti di quel che ancora merita l'appellativo di "mestiere", ma proprio questa inoppugnabile validità poggia su un terreno antichissimo di familiarità mitica e metaforica. L'affezione con la quale ogni volta si legge o si racconta il breve frammento di Platone è indice di una sua "disponibilità" certamente razionale, tuttavia non esauribile o spiegabile. Senza di essa, questo paradigma si sarebbe aggiunto al fondo dei materiali che non sono "niente di male" e che svolgono la loro funzione retorica.

Se proviamo a chiederci chi sia il filosofo meno bendisposto nei confronti della caverna di Platone, allora, per lo meno in via sperimentale, si dovrà fare il nome di Kant, vista la sua avversione per le moderne infatuazioni platonizzanti. Ma Kant, che conosceva la filosofia platonica solo attraverso Jacob Brucker, e non aveva mai letto nessuno dei dialoghi, difende proprio la *Repubblica* centrata sull'allegoria della caverna e sulla sua "dottrina delle idee", opponendosi al libresco professore: *La Repubblica platonica è diventata proverbiale come un preteso esempio, che salta agli occhi, di perfezione fantastica, che non può avere sua sede se non nel cervello del pensatore sfaccendato; e il Brucker trova ridi-*

cola l'affermazione del filosofo, che un principe non possa mai ben governare se non è a parte delle idee. Qui Kant tocca il plinto al quale il mito platonico della caverna si era reso utile come l'unico luogo in cui la "dottrina delle idee" si ponesse al servizio dello Stato: la presentazione della *paideia* come creazione di uomini politici. Kant vide la "dottrina delle idee" in rapporto con il suo concetto di libertà: la critica alla perfezione pura della repubblica ideale non può appellarsi all'esperienza storica, *perché si tratta di una libertà che può superare ogni limite che le viene assegnato.* Pertanto sarebbe meglio non seguire Brucker, o per meglio dire, *non andare dietro a questo pensiero,* cioè non proseguire in una direzione nella quale *il grand'uomo ci lascia senza aiuto*, ma andare oltre: *mettere in luce questo pensiero con nuove cure.*[1] Kant non menziona il paradigma della caverna, perché non l'aveva trovato in Brucker; ma avrebbe potuto anche fame a meno, a differenza di Platone, perché non avrebbe saputo applicare il plurale alle "idee", anche se parla dell'effettiva *inosservanza delle idee vere in materia di legislazione.* Per quest'ultima infatti egli dispone solo dell'unica norma che si potrebbe ricondurre all'"idea" di bene, che però non sarebbe rappresentabile nello spazio della via che conduce fuori dalla caverna: la norma di una *costituzione della maggiore libertà umana secondo leggi, che facciano che ciascuno possa coesistere con quella degli altri…* Una tale dimensione è chiamata anche *idea necessaria,* al singolare. Indirettamente Kant difende il mito platonico, dando all'ultimo stadio dell'uscita e del superamento della caverna, il bene come idea delle idee, la definizione formale del suo concetto di libertà. Non poteva esserci il passaggio dalle idee archetipiche all'idea originaria stessa, in una filosofia che sanciva l'impossibilità di mediare la separazione tra ragione teoretica e pratica.

Questa attestazione è esemplare. Permette di notare le omissioni di una storiografia "dossografica" della filosofia:

da sempre soleva ripartire la filosofia in "sette", le cui peculiarità si esponevano secondo alcune serie di princìpi, conformi al modello delle confessioni di fede. È poi quasi ovvio che questo tipo di "storia" potesse diventare la forma elaborativa del concetto. Perché mai scomodare un mito, compreso quello didatticamente praticabile della caverna, se "l'idea" si poteva definire in modo così preciso?

C'era qualcosa da riscoprire. Un nuovo esame della sensibilità all'immaginazione filosofica, in particolare rispetto alla figura di Socrate e alla sua drammaturgia dialogica. Il secolo successivo a Kant cominciò per la prima volta a leggere i dialoghi di Platone meravigliandosi del fatto che la sua "dogmatica" delle idee non fosse più pervasiva di qualunque altra. Nacque una filologia platonica che nel neokantismo di Paul Natorp divenne "filosofica". Fu inevitabile, sul piano metodologico, che si imponesse la questione della sequenza temporale e dell'eventuale "evoluzione" da un dialogo all'altro; ma si comprese anche il peculiare carattere sperimentale di questi testi, e lo si proiettò sulla figura di Socrate. Il dialogo passò a essere una forma di vita, per lo meno come figura contraria privilegiata in opposizione alla messa in scena della didattica frontale tipica dell'obsolescente "autorità" accademica.

In più, con tutti quegli artifici, non si poteva certo tener dietro con la dovuta precisione al Socrate che Platone ricomponeva letterariamente. La sostituzione della lezione *ex cathedra* con il dialogo che si svolge su un medesimo piano, è la leggenda delle leggende. Inoltre Socrate deve ottenere il successo - o quanto meno l'insuccesso dell'avversario - in così tante questioni che non possono rientrare nella forma del dialogo. Così questa si degrada in larga misura a pura formalità, e talvolta viene dimenticata. Non è possibile correggere questa condizione come fosse un semplice sbaglio.

È indizio del fatto che in questa filosofia sono insite dimensioni irrecuperabili per il dialogo.

È proprio per questo che il mito della caverna si trova nel settimo libro del dialogo sullo Stato. Esso rappresenta l'impotenza della procedura dialogica nel raggiungere proprio una situazione plausibile di partenza di tutta la filosofia, che si deve sempre definire a partire da quelle circostanze e datità per le quali nell'immaginazione della caverna è messa a punto un'"azione di cornice". La differenza tra apparenza ed essenza, fino all'essere-che-è *[Seiendseiend]* (formula che qui rende sempre *ontos on*), nonostante il parziale e piccolo successo del *Menone,* non si può "dedurre" tramite il dialogo. Ma il mito della caverna in quanto tale non si limita a testimoniare l'imbarazzo dialogico; lo rappresenta e gli conferisce un fondamento nella sua stessa "azione", quando colui che è asceso alla vera conoscenza ritorna nella caverna, per rendere partecipi i suoi compagni del suo guadagno. È qui che egli mette in pratica la *paideia* come funzione da assolvere per lo Stato, e si imbatte nella resistenza esacerbata, disposta a uccidere, di quelli che dovevano essere i beneficiari di un bene per il quale ci si era spesi così tanto. Tornando al riferimento trovato in Kant, si può dire così: niente è più difficile che rendere accettabile l'offerta della libertà. È per questo che il filosofo, nel paradigma platonico, fallisce. Si rende ridicolo, non riuscendo a tenere il passo dei criteri agonici che nella caverna servono a farsi valere: cavarsela con meno luce. Non solo, ma in mezzo agli altri non riesce a combinare più niente - arriverebbero a ucciderlo, se non si fossero opposti poco prima alla loro liberazione dalle catene.

Il proposito condizionato è l'ultima parola che si dice circa la relazione che il mondo intrattiene nei confronti dei filosofi.

Platone fa dunque sì che Socrate, mentre espone la sua dottrina, alluda alla sua inevitabile fine. E questo non lo si può ritenere un "incidente" dell'atteggiamento dialogico che si potrebbe eventualmente correggere, al contrario: è la conseguenza del fatto che il dialogo - come è tangibile nella *Repubblica* - in realtà non si è svolto. Già solo per questo non è possibile che il mondo dove si possa svolgere una scena simile sia il mondo reale. Ma nel mondo delle pure apparenze hanno luogo semplicemente le procedure che svelano qualcosa della loro "irrealtà".

La *Politela* di Platone, la sua *Repubblica* (per dirla con Kant)[a], è un dialogo sul fallimento del dialogo, e la parabola della caverna, che sta (all'incirca) a metà dell'opera, funge da filo conduttore tra la dottrina delle idee e il suo insuccesso per "gli altri", tanto che la situazione di partenza rende possibile alla fine la catastrofe virtuale: i mezzi di colui che ritorna non sono sufficienti a destare il desiderio di intraprendere la liberazione, perché a questo il dialogo è inabile per natura. Colui che ritorna fallisce perché vuole svolgere il suo compito in maniera socratica.

Chiedersi che cosa avrebbe potuto e dovuto fare, è la domanda cruciale implicita nel dialogo sullo Stato e nel mito della caverna. Può darsi che la risposta che avanziamo qui sia imputabile di ricercata paradossalità, tuttavia deve intensificare l'intenzionalità per la discussione successiva: colui che ritornava dai compagni di caverna nella parabola aveva solo una possibilità, a prescindere da ogni insegnamento e dialogicità, per esercitare la propria influenza sulla mera "posizione" dei suoi ex compagni di destino, partecipi di una vita senza filosofia: doveva raccontar loro la parabola della caverna, per sottrarre alle ombre la suggestione dell'ovvio. D'altronde ciò sarebbe stato come venir meno al proposito di rifiutare la retorica. Il dialogo, con il suo strumento più importante - avvolgere il rivale in contraddizioni

e trascinarlo in vicoli ciechi - si rivela inerme di fronte alla stimolazione estetica che caratterizza la qualità delle ombre. Perché non c'è proprio nessuna "contraddizione" in una serie di fenomeni. Per contro esiste giustappunto la possibilità "teoretica" di indovinare la giusta successione dei fenomeni, che costituisce il "passatempo" e il guadagno di piacere dei trogloditi. Di fronte a esso, sapere così tanto della presunta verità, come capita a colui che sa, pare piuttosto d'intralcio.

Nella parabola non si arriva all'"estremo" solo perché il filosofo che ritorna non ne dà l'occasione. Come paideuta "risoluto" sarebbe divenuto vittima della *paideia.* La problematica delle uscite dalla caverna sta tutta qui, nel fatto che in una caverna non si può rappresentare ciò che una caverna è. Non è un caso che Socrate sia costretto a far uscire con la forza dalla dimora sotterranea quello che avrebbe programmaticamente sperimentato una cosa del genere. Fosse dipeso solo da lui, nulla sarebbe riuscito a smuoverlo.

Inevitabilmente si impone allora la domanda: deve davvero essere così? È la domanda sulla funzione del mito della caverna nel dialogo sullo Stato, la domanda sull'istituzione della caverna al centro della *polis.*

In quanto segue il racconto di Socrate sulla caverna si intenderà a bella posta indistintamente come mito o come parabola. In questo modo si terrà sempre a mente la sua ambiguità: se si considera la sua origine e il tipo di scenario che lo caratterizza, si tratta tanto di un mito artificiale, come ce ne sono anche in altri dialoghi, o nell'ultimo libro della *Repubblica,* quanto di un'allegoria, nel senso di una figura inventata per illustrare qualcosa e che in nessun luogo si adopera per riferirsi a figure o tipi del mito genuino. I contemporanei che il dialogo suppone come uditori avranno sentito il mitico con maggiore intensità di quanto possa ottenere qualunque ripresentificazione di una struttura argomentati-

va retorica. Per il Socrate platonico del dialogo sullo Stato, tutta la "costruzione" della *polis* fittizia è un mito, non soltanto il racconto della caverna.

La critica dei miti del secondo libro non rende illecita l'accentuazione del tipo mitico. Illeciti devono essere i miti secondo la loro *non verità* e il loro criterio: quello che in Omero, Esiodo e anche nei poeti tragici è la rappresentazione degli dèi come causa dell'accecamento (*até*) e della disgrazia degli uomini. In questa direzione nessun sospetto è permesso riguardo a chi avrebbe potuto determinare la sorte dei prigionieri nella caverna (in ciò il mito finale della *Repubblica* offre piuttosto una risposta compatibile con la "teodicea"). La difficoltà rimanda al dilemma dell'"immaturità colpevole": dove la ragione debba sembrare dotata di pieni poteri, deve lasciare nell'ombra la possibilità dell'accecamento, anche quando è quello dell'"oscuro Medioevo".

Socrate racconta come aveva raccontato a Glaucone il mito della caverna:

In seguito, continuai, paragona la nostra natura, per ciò che riguarda educazione e mancanza di educazione, a un 'immagine come questa. Dentro una dimora sotterranea a forma di caverna, con l'entrata aperta alla luce e ampia quanto tutta la larghezza della caverna, pensa di vedere degli uomini che vi stiano dentro fin da fanciulli, incatenati gambe e collo, così da dover restare fermi e riuscire a vedere soltanto in avanti, incapaci, a causa della catena, di volgere attorno il capo. Alta e lontana brilli alle loro spalle la luce d'un fuoco e tra il fuoco e i prigionieri corra rialzata una strada. Lungo questa pensa di vedere costruito un muricciolo, come quegli schermi che i burattinai pongono davanti alle persone per mostrare al di sopra di essi i burattini.

- *Vedo, rispose.*

- Immagina di vedere uomini che portano lungo il muricciolo oggetti di ogni sorta sporgenti dal margine, e statue e altre figure di pietra e di legno, in qualunque modo lavorate; e, come è naturale, alcuni portatori parlano, altri tacciono.

- Strana immagine è la tua, disse, e strani sono quei prigionieri.

- Somigliano a noi, risposi; credi che tali persone possano vedere, anzitutto di sé e dei compagni, altro se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte?

- E come possono, replicò, se sono costretti a tenere immobile il capo per tutta la vita?

- E per gli oggetti trasportati non è lo stesso?

- Sicuramente.

- Se quei prigionieri potessero conversare tra loro, non credi che penserebbero di chiamare oggetti reali le loro visioni?

- Per forza.

- E se la prigione avesse pure un 'eco dalla parete di fronte? Ogni volta che uno dei passanti facesse sentire la sua voce, credi che la giudicherebbero diversa da quella dell 'ombra che passa?

- Io no, per Zeus!, rispose.

- Per tali persone insomma, feci io, la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti artificiali.

- Per forza, ammise.

- Esamina ora, ripresi, come potrebbero sciogliersi dalle catene e guarire dall 'incoscienza. Ammetti che capitasse loro naturalmente un caso come questo: che uno fosse sciolto, costretto improvvisamente ad alzarsi, a girare attorno il capo, a camminare e levare lo sguardo alla luce; e che così facendo provasse dolore e il barbaglio lo rendesse incapace di scorgere quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre. Che cosa credi

che risponderebbe, se gli si dicesse che prima vedeva vacuità prive di senso, ma che ora, essendo più vicino a ciò che è ed essendo rivolto verso oggetti aventi più essere, può vedere meglio? e se, mostrandogli anche ciascuno degli oggetti che passano, gli si domandasse e lo si costringesse a rispondere che cosa è? Non credi che rimarrebbe dubbioso e giudicherebbe più vere le cose che vedeva prima di quelle che gli fossero mostrate adesso?

- *Certo, rispose.*

- *E se lo si costringesse a guardare la luce stessa, non sentirebbe male agli occhi e non fuggirebbe volgendosi verso gli oggetti di cui può sostenere la vista? e non li giudicherebbe realmente più chiari di quelli che gli fossero mostrati?*

- *E' così, rispose.*

- *Se poi, continuai, lo si trascinasse via di lì a forza, su per l 'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe e non s 'irriterebbe di essere trascinato? E, giunto alla luce, essendo i suoi occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere.*

- *Non potrebbe, certo, rispose, almeno all 'improvviso.*

- *Dovrebbe, credo, abituarsi, se vuole vedere il mondo superiore. E prima osserverà, molto facilmente, le ombre e poi le immagini degli esseri umani e degli altri oggetti nei loro riflessi nell 'acqua, e infine gli oggetti stessi; da questi poi, volgendo lo sguardo alla luce delle stelle e della luna, potrà contemplare di notte i corpi celesti e il cielo stesso più facilmente che durante il giorno il sole e la luce del sole.*

- *Come no?*

- *Alla fine, credo, potrà osservare e contemplare quale è veramente il sole, non le sue immagini nelle acque o su altra superficie, ma il sole in se stesso, nella regione che gli è propria.*

- *Per forza, disse.*

- Dopo di che, parlando del sole, potrebbe già concludere che è esso a produrre le stagioni e gli anni e a governare tutte le cose del mondo visibile, e a essere causa, in certo modo, di tutto quello che egli e i suoi compagni vedevano.

- È chiaro, rispose, che con simili esperienze concluderà così.

- E ricordandosi della sua prima dimora e della sapienza che aveva colà e di quei suoi compagni di prigionia, non credi che si sentirebbe felice del mutamento e proverebbe pietà per loro?

- Certo.

- Quanto agli onori ed elogi che eventualmente si scambiavano allora, e ai primi riservati a chi fosse più acuto nell 'osservare gli oggetti che passavano e più rammentasse quanti ne solevano sfilare prima e poi e insieme, indovinandone perciò il successivo, credi che li desidererebbe e che invidierebbe quelli che tra i prigionieri avessero onori e potenza? o che si troverebbe nella condizione detta da Omero e preferirebbe "altrui per salario servir da contadino, uomo sia pur senza sostanza ", e patire di tutto piuttosto che avere quelle opinioni e vivere in quel modo?

- Così penso anch 'io, rispose; accetterebbe di patire di tutto piuttosto che vivere in quel modo.

-Rifletti ora anche su quest'altro punto, feci io. Se il nostro uomo ridiscendesse e si rimettesse a sedere sul medesimo sedile, non avrebbe gli occhi pieni di tenebra, venendo all 'improvviso dal sole?

- Sì, certo, rispose.

- E se dovesse discernere nuovamente quelle ombre e contendere con coloro che sono rimasti sempre prigionieri, nel periodo in cui ha la vista offuscata, prima che gli occhi tornino allo stato normale? e se questo periodo in cui rifa l'abitudine fosse piuttosto lungo? Non sarebbe egli allora og-

getto di riso? e non si direbbe di lui che dalla sua ascesa toma con gli occhi rovinati e che non vale neppure la pena di tentare di andar su? E chi prendesse a sciogliere e a condurre su quei prigionieri, forse che non l'ucciderebbero, se potessero averlo tra le mani e ammazzarlo?[2]

I. La giustizia e la morte

Il mito platonico della caverna termina con una domanda suggestiva di Socrate che, nel contesto del racconto, si riferisce all'irrealtà di qualcosa che non accade, ma che dalla bocca di Socrate annuncia ai contemporanei e a tutti i futuri lettori di Platone la sorte inesorabile di una tragedia: *E chi prendesse a sciogliere e a condurre su quei prigionieri, forse che non l'ucciderebbero, se potessero averlo tra le mani e ammazzarlo?* Socrate sta evocando la sua stessa morte, il suo fallimento rispetto alla *polis* attica. Glaucone, suo uditore e interlocutore nel dialogo, non può sapere nulla di tutto ciò. Pur tuttavia non esita un istante ad approvare l'ineluttabilità dell'esito mortale nella caverna, se solo i prigionieri potessero avere mano libera per sfogare il loro rancore contro l'offerta di liberarsi dalle catene e di uscire alla luce.

E' un tocco da maestro dei più belli, tra i molti presenti in questa complessa composizione, il fatto che Socrate, qui, al centro del vastissimo dialogo di Platone, parli consapevolmente della sua morte e del carattere inesorabile di questo conflitto letale. Secondo la prospettiva di Platone, nulla potrebbe essere più lontano che attribuire la fine violenta di Socrate a un'accidentalità, un umore dei potenti, una contingenza incomprensibile. Non solo egli stesso doveva comportarsi così come aveva fatto, ma altrettanto doveva dirsi

del potere che a lui si opponeva. Tutto ciò, nell'ambientazione fittizia del dialogo sullo Stato, è ancora a venire.

L'ultima frase del racconto della caverna rende inammissibile isolare un mito così spesso citato e per questo motivo altrettanto spesso tolto dal suo contesto. Sul piano della sua ricezione storica, il contesto non ha mai contato molto; ma per quanto riguarda la funzione e il contenuto, la sua significatività non risulta mai tanto chiara, finché non la si inserisca in un gioco di simmetrie e ironie, significati anticipati e retroattivi, e nella caratterizzazione dei primi piani e degli sfondi che compongono l'insieme.

In questo dialogo Platone non è tanto l'eccezionale pensatore al quale si riferisce la storia dei suoi effetti, e non è neppure l'inventore di confronti dialogici realmente convincenti nei quali Socrate non avrebbe mai trovato un partner adeguato, ma è il costruttore di situazioni problematiche irrisolte e forse irrisolvibili, caratterizzate da una concatenazione di molteplici sensi e livelli, nella quale risulta evidente che cosa significhi porre e affrontare domande filosofiche. Le difficoltà in cui si va a cacciare questo Socrate non sono solo espressione ironica della sua inferiorità dissimulata, nella cui trappola fa cadere tanto i suoi interlocutori quanto i suoi avversari. Sono anche espressione della sua stessa rinuncia a soluzioni facili e a formule scolastiche trasportabili.

La *Repubblica* di Platone non ha solo la fama erronea di essere un trattato "sullo Stato", ha anche un'altrettanto erronea storia degli effetti, sia come teoria dello Stato in generale, sia, più nello specifico, come teoria di uno Stato "ideale".

Tanto per cominciare, il dialogo si trova all'interno di una serie di altri dialoghi di Platone, incentrati sulle qualità morali, le "virtù", in questo caso la giustizia. Si tratta sempre di caratteristiche individuali. Proprio perciò, in questo

dialogo, si deve fare attenzione a come si arrivi al plinto in cui l'argomento principale diventa la *polis.* La deviazione politica scaturisce nel momento in cui il dialogo si imbatte in una difficoltà, si blocca in un vicolo cieco, conducendo a un'esplicita, metodica giustificazione, se non proprio del mutamento di argomento, per lo meno del mutamento di prospettiva. Questa svolta, che si compie nel secondo libro, è legata all'allegoria dei miopi che non riescono a leggere da lontano un'iscrizione a caratteri piccoli, e che vengono aiutati mostrando loro la stessa iscrizione a caratteri ingranditi o più da vicino, il che è possibile solo come circostanza meramente contingente, quando realmente si riuscisse a trovare proprio lo stesso testo [II 368 d].

Solo accidentalmente, la stessa cosa accade alla giustizia: il suo "ingrandimento" *è* lo Stato. Ma perciò questo non è l'oggetto principale del trattato, né a maggior ragione della dottrina platonica in generale; piuttosto è l'oggetto emergente di uno sguardo che resta orientato sull'iscrizione nello sfondo, o che sempre vi ritorna, come verso la fine del quarto libro, dove avviene la ritrascrizione dell'ingrandimento sui singoli individui. La sussidiarietà del tema dello Stato fa si che ci si attenda che anche l'allegoria centrale della caverna sia da leggere come diagramma di una *paideia* politica solo con la dovuta cautela.

Il ricorso metodologico ai caratteri grandi e piccoli si trova nel secondo libro. Ci si accorge di avere imboccato ima strada che all'inizio non era prevista. Già per questo può essere corretto ipotizzare che il primo libro sia stato effettivamente iniziato prima e facesse parte del periodo in cui Platone ingaggiava la sua grande polemica contro i sofisti. E difatti non è un caso che prenda il nome del sofista Trasimaco, che del resto appare solo episodicamente. Con questo interlocutore sarebbe stato difficile intraprendere una via traversa che portasse a una teoria dello Stato. Rispunte-

rà soltanto all'inizio del quinto libro, quando Socrate pensa di esser pronto a partire alla volta della *politeia.*

I prologhi dei dialoghi non sono mai semplici artifici scenici. La loro funzione è di evitare proprio quel che Platone presenta come caustica critica ai danni del suo Socrate: che il dialogo filosofico si trasformi in imitazione, in dramma, in tragedia. Non si tratterebbe più allora di un *racconto,* ma si limiterebbe a suggerire la proiezione della realtà stessa, la sua *mimesis.* Questa misura precauzionale si stempera nel corso del dialogo. Quest'ultimo tuttavia non si tramuta in dramma, ma per un altro motivo, che alla fine gli risulterà fatale: la sua sempre più evidente trasformazione in un genere caduto nel discredito nella lotta contro i sofisti, la dissertazione.

In questo caso, all'inizio del dialogo *Trasimaco,* Socrate appare come figura sempre bisognosa di ulteriori giustificazioni, immagine dell'uomo di cui ogni volta si deve comprovare la fedeltà agli dèi. La sentenza per *asebeia* rimase a tal punto aggrappata al suo ricordo, che i suoi discepoli dovevano ancora preoccuparsi di ridurre i pericoli a cui era esposta la successione, mediante una revisione della fama postuma della loro figura di riferimento. Non è dunque un caso che Socrate giunga al Pireo all'inizio di festività cultuali, dunque per compiere i doveri cultuali di Stato: non è un giorno adatto per dedicarsi al pericoloso mestiere del filosofo. Per questo il dialogo mostra meticolosamente quanto poco spontanei siano gli interventi di Socrate, come egli sia fermato e trattenuto, costretto a esporsi e coinvolto nelle situazioni altrui. Egli non si spinge alla filosofia. Mostra con quanta facilità si possa giungere a non poterle più sfuggire.

La situazione iniziale del dialogo fa pensare a questo proposito a un elemento dell'allegoria della caverna che non può dirsi accidentale: anche in essa una costrizione esterna mette in moto la *paideia,* e addirittura prosegue in questa

propulsione fino alla fine, al punto di svolta della via paideutica. L'unica differenza è la spontaneità con la quale il liberato, giunto al punto più alto della sua via, decide di ritornare nella caverna, dai suoi compagni, per trarli fuori. Il motivo della coazione alla filosofia si ripete all'inizio del quinto libro, quando Trasimaco interviene di nuovo nella conversazione.

Socrate, che aborriva il denaro soprattutto come forma di onorario, giunge dunque di malavoglia e contro la sua volontà nella casa del banchiere Polemarco. Là incontra il di lui padre Cefalo, molto anziano, con una ghirlanda attorno al capo, segno che aveva appena sacrificato agli dèi o stesse per farlo. Anche gli anziani hanno i loro problemi, è il monito rivolto a Socrate di non occuparsi solo dei giovani. La vecchiaia è il futuro della giovinezza, ammette, pertanto si dovrebbe sapere come è, per poterlo dire in tempo ai giovani. Cefalo è soddisfatto della vecchiaia, ma Socrate vuole riuscire a scoprire se non sia solo la ricchezza a renderla gradevole.

L'esito è inaspettato: la ricchezza allevia l'esser vecchi, non perché essa soddisfi tutti i desideri, ma perché aiuta a prepararsi dinanzi al timore della morte. Qui c'è un gioco di parole tra colpa *[Schuld]* e debito [*Schuldigkeit*]: se non si rimane in debito di nulla verso nessuno, creditore o dio che sia, ci si premunisce dalla colpevolezza che nel tribunale dei morti è la mancanza di giustizia. Come Socrate ha dinanzi a sé nel vecchio il futuro dei giovani, ai quali dedica tutta la sua attività, così a sua volta anche il vecchio ha un futuro dinanzi a sé, che si chiama *Ade,* che non gli dà meno ansie.

Il nesso tra il tema della morte e il mito del giudizio è noto sin dalla chiusura del *Gorgia.* Qui prepara la successiva critica del mito, e la fa anche apparire come un correttivo dell'indulgenza con la quale Socrate lascia passare a Cefalo

la sua versione dell'attesa dell'aldilà e il suo legame propizio con il successo nella vita materiale. Naturalmente al lettore sorgerà il dubbio che questo non esaurisca quanto ci sarebbe da dire sulla giustizia (*dikaiosyne*); non potrà non chiedersi se questo vecchio non si sbagli giustappunto nel credere di arrivare ben preparato all'aldilà con i mezzi dei suoi guadagni accumulati in vita.

Su questo doppio senso sarà il lettore a dover avanzare, non il canuto Cefalo. Socrate non è un distruttore di illusioni di professione. Nulla in lui vi è di quelli che vanno a offrire illuminazioni a chi è bisognoso di un conforto, che si nutrono dell'angoscia e dell'insicurezza di coloro che ha privato di ogni consolazione. Di nuovo, la consolazione facile è un tema adatto ai giovani. Ecco perché neanche qui si muove critica ai miti, che arriverà in seguito. Tuttavia così l'Ade si insinua nella trama dell'opera; è una prima evocazione delle ombre della caverna.

Il vecchio Cefalo ha anche un'altra funzione compositiva. Nel contrasto con i personaggi giovani - i fratelli di Platone Glaucone e Adimanto - contribuisce a ricordare fin dall'inizio la minaccia del decadimento, della caducità. Cefalo è il promemoria della possibilità della tragedia. Il fatto che nel dialogo la *polis* non sia solo fondata ed edificata, mostrata nel pieno del suo sviluppo, ma che vada anche incontro a decadimento e a rovina, come tutti quei giovani con i quali Socrate ha a che fare, esclude in partenza la sua idealità. Ma la storia della *polis* può essere solo tragedia, se tutto in essa si indirizza al bene con la migliore volontà: proprio questo è ciò che la porta alla rovina.

È davvero tutto? È davvero questa la giustizia?, si domanderà il lettore. Ma forse potrebbe anche chiedersi se non sia meglio puntare tutto sull'aldiqua, di contro alle convinzioni di Cefalo. Allora il titolo "giustizia" andrebbe attribuito alla capacità di cavarsela con la realtà, corrispon-

derebbe a ciò che potrebbe misurarsi con la realtà di qui. Non è questo contrasto che definisce il ruolo del sofista Trasimaco nel primo libro? Il nome di un sofista rappresenta qui la posizione per la quale ciò che riguarda la vita è un'arte che si può apprendere, e dunque anche la giustizia, sempre che essa abbia in qualche modo a che fare con la vita, dovrebbe essere tale. Ciò fa sì che il sofista, dopo un ulteriore breve intermezzo della doverosa conversazione con il padrone di casa, irrompa nel dialogo in modo quasi violento, improvviso, aggressivo.

Il discorso volge sul tema dello Stato solo nella misura in cui la tesi fondamentale del sofista, quella del diritto del più forte, rende inevitabile discutere di coloro che tale diritto rivendicano ed esercitano in forma di autorità governativa. Essi di conseguenza sarebbero i legittimi titolari degli attributi della giustizia. Non è il caso di riportare come Socrate mise in scacco il sofista con i suoi stessi stratagemmi dialettici; nondimeno non si può rallegrare del suo successo, perché i due fratelli di Platone non approvano un simile utilizzo della sofistica contro il sofista, accusano Socrate di far l'incantatore di serpenti e vogliono obbligarlo a tornare alla cosa stessa. Impresa tanto più ardua di quanto poteva sembrare da una vittoria così facile. Socrate ha fallito, perché è troppo facile limitarsi alla contrapposizione, e non ha fatto i conti con i seri filosofi della casa patema di Platone, dunque indirettamente con Platone stesso!

Un primo passo verso un più netto profilo del problema della giustizia è l'esperimento mentale sul comportamento di un essere invisibile. Si fa ricorso a un mito: la storia di Gige e del suo anello.[3] Non appena questi ebbe sottratto la magia sotterranea da una crepa nella terra apertasi dopo un terremoto, scoprendo così l'effetto insperato dell'invisibilità, abbandonò la vita semplice del pastore, si recò alla reggia, sedusse la regina, la rese complice dell'assassinio del

consorte e conquistò il regno. Con la magia dell'anello, come nell'indeterminatezza dell'espressione greca *exusia,* si fondono insieme potere e libertà. L'uomo invisibile è sottratto da ogni criterio di giustizia e ingiustizia agli occhi dei suoi, e tra di essi egli si comporta *come un dio.* Il mitico Gige fa solo ciò che la maestria nell'ingiustizia è in grado di fare, vale a dire fare in modo, con grande abilità, di non renderla mai manifesta: *il più alto grado di ingiustizia consiste nel sembrare giusti senza esserlo: eschaté gar adikia dokein dikaion einai mé onta* [II, 361 a].

La difficoltà della problematica sulla giustizia emerge solo quando le opportunità dell'ingiustizia per trionfare nella vita si presentano nella loro manifestazione più alta. Essa consiste nell'invisibilità delle qualità etiche. Solo così diviene chiara la sproporzione tra il successo nella vita e la dimensione morale, quindi anche il fatto che su di essa non sia ammessa alcuna conclusione di sorta. Il successo non è dunque la ricompensa del buono, così come l'insuccesso non è il castigo del malvagio.

Non poteva mancare una frecciata alla retorica sofistica, che diventa come una sorta di anello di Gige. In effetti, una delle tecniche che l'ingiusto utilizza per sottrarsi alla visibilità, è il dono persuasivo della parola, che gli consente di evitare con successo di sottoporre le proprie azioni alle pubbliche accuse. D'altro canto, il suo contrario, il giusto perfetto, nell'esperimento mentale deve essere pensato in modo tale che anche a lui nulla appaia come è: *aphaireteon de to dokein.* Un confronto con il *logos* deve togliere di dosso tutti i rivestimenti della *doxa* che ricoprono colui che affronta la prova (*gymnoteos*). Ancora di più: finché vive, questo giusto deve avere, ingiustamente, la fama della più grande ingiustizia. Solo così eviterà di conservare la sua giustizia per amore della pubblica reputazione, delle onorificenze e dei premi, che lo Stato gli riserverebbe, se si rivelas-

se pubblicamente per come realmente è. Entrambi, il giusto e l'ingiusto, si devono spogliare dell'apparenza della loro verità, e questa è un'immagine esattamente contraria a quella che si presenta nel mito del giudizio dei morti, dove nuovamente ci si deve spogliare. Solo se il confronto sia giunto a questa radicalità, si può emettere alla fine l'attendibile sentenza su chi dei due sia stato più felice. L'importante è cogliere in quale misura il mondo di Platone sia un mondo di illusioni e dunque bisognoso degli opportuni disinganni.

Dopo questa esposizione di Glaucone Socrate se ne esce con un'esclamazione quasi dolorosa, che una tale contrapposizione tra le due figure era così vividamente rifinita, che si sarebbe potuto paragonarla a una statua pronta a presentarsi al giudizio pubblico. Poiché questo discorso deve lasciare da parte ogni semplificazione ingenua del problema, c'è bisogno di un esame accurato, che illustri il metodo di pura operazione intellettuale con valori limite fittizi. Così si libera del tutto da quel che si è soliti indicare come dottrina delle idee e che sempre attiene al livello definitorio del concetto. Qui invece si producono preparati visivi, si purifica la situazione sperimentale dai suoi componenti alterati e dalle condizioni superflue che potrebbero deformarla.

La contrapposizione tra giusto e ingiusto non può avere nulla a che fare con la dottrina delle idee. Piuttosto rende estremamente più ardua la ricerca per sottrazione del rapporto di adeguatezza tra essere e apparire. Tuttavia non avviene proprio così nella dottrina delle idee, che sì, ammette una differenza tra il solamente pensato e l'apparente, ma sul piano del pensato non ammette alcuna contraddizione dualistica. Non esiste nessuna idea dell'ingiustizia.

Vista sul modello della nostra morale europea, non si può davvero sopravvalutare la scoperta che si fa in questo studio sperimentale di Glaucone: l'invisibilità del soggetto morale. In esso l'apparenza si è impadronita della verità ed

è diventata sovrana della sorte degli uomini. L'apparenza sovrana della sorte: non è giustappunto questa la definizione fondamentale della condizione in cui si troveranno i prigionieri della caverna?

Sono due i rimedi principali che consentono all'ingiusto di respingere le conseguenze delle sue azioni, qualora l'invisibilità non gli fosse riuscita perfettamente: la retorica e le offerte propiziatorie per gli dèi. Dovesse comparire in pubblico, ci sono maestri della persuasione capaci con la loro abilità di far uscire indenne chiunque dal confronto con l'assemblea del popolo e la legge. Mentre per quanto riguarda gli dèi, sempre che si occupino delle faccende umane, sappiamo dai miti e attraverso i poeti - che conoscono perfino i loro rapporti di discendenza - che si può influenzarli e blandirli con offerte, richieste di favori e doni. Dunque proprio ciò che può riuscire a ottenere il loro favore è probabile che si ottenga tramite azioni ingiuste.

E' con arte che a questo punto ricompare per un istante l'immagine del vecchio Cefalo che, in secondo piano, offre da qualche parte il suo pingue sacrificio agli dèi. E con questa, compare anche l'idea del tribunale dei morti, la cui minaccia fatidica è presente tanto nell'Ade quanto nelle invocazioni del culto, nelle iniziazioni misteriche e nelle credenze in dèi redentori (*lysioi theoi).*

Tutto ciò è decisamente più raffinato delle esposizioni enfatiche di Trasimaco, e ora diviene chiaro come il secondo libro faccia seguito al primo e all'uscita di scena del sofista, in quanto egli compare certamente come quello che era stato confutato in un primo momento, ma anche come quello che si toglie di mezzo con sin troppa facilità a causa della sua sorprendente ingenuità. La sofistica non serve più, se si può stabilire con tale nitidezza e senza alcuna retorica una posizione come quella dei fratelli di Platone, Glaucone e Adimanto. Essi approfittano della ritirata del sofista per

svolgere effettivamente il discorso che quello avrebbe dovuto pronunciare per mettere realmente in imbarazzo Socrate, cosa che poteva sembrare semplicemente indispensabile, stando al suo stesso "metodo" di fornire risposte soddisfacenti: *Non limitarti a dimostrarci con il tuo discorso che la giustizia è superiore all'ingiustizia, ma dimostra quale è l'effetto dell'una e quale quello dell'altra, ciascuna per sé, rispettivamente sul giusto e sull'ingiusto; e poi che l'ingiustizia è un male, la giustizia un bene. E prescindi dall 'opinione, come ha raccomandato Glaucone. Ché se in un caso come nell 'altro non prescinderai dall 'opinione vera, e vi aggiungerai la falsa, dovremo dire che tu lodi non la giustizia ma il sembrare giusti, e che biasimi non l'ingiustizia ma il sembrare ingiusti* [II 367 c-d].

Nasce così l'imbarazzo che costringe Socrate a scostarsi dalla via diretta dello svolgimento del tema e a intraprendere la deviazione sulla *polis,* la *politela,* come spiega nella parabola dei miopi. La deviazione è una descrizione [*Darstellung*] genetica: fondazione e sviluppo della città nel *logos,* insorgenza in essa della giustizia e dell'ingiustizia. Il procedimento quindi è lo stesso che è stato impiegato nel *Timeo* per spiegare il cosmo.

Là la cosmogonia diventava il mito della produzione di un modello mentale, qui si tratta della poleogonia. Pertanto è altrettanto ragionevole obiettare all'ipotesi che l'opera del demiurgo sia un cosmo ideale: non può essere così, perché è stata creata *secondo il modello* del cosmo ideale e solo nello sforzo di approssimarsi a questo. A causa del suo carattere di mera imitazione del modello, deve includere anche quegli inconvenienti, come la caducità e la morte, la malattia e la malvagità, che non potrebbero esserci in un cosmo ideale.

Così anche la *polis,* che Socrate fa sorgere in modo fittizio dinanzi agli occhi dei suoi interlocutori, non è uno Stato

ideale. Perché in tale Stato non sarebbe affatto possibile osservare come sorga il contrasto tra giustizia e ingiustizia, e neppure come al fiorire della collettività in virtù della sua giustizia interna, corrispondano anche rovina e decadenza. La differenza principale rispetto al *Timeo* è che nella poleogonia non si fa ricorso al mondo delle idee. L'attendibilità dell'intero discorso è dunque più fortemente sperimentale, rispetto a come sarebbe stato per il *kosmos,* del quale i Greci ritenevano possibile solo *una* forma, vale a dire quella che stava dinanzi ai loro occhi. E' per questo che neppure Socrate, per parte sua, sa come proseguire e come cavarsela con la *polis,* perché non ha alcun modello su cui basarsi, se non che in ogni occasione debba far derivare il passo successivo da quello precedente e dalla natura dell'uomo. Ciò si spinge fino a dettagli come l'ammettere tragedia e commedia, per le quali vige la massima per cui si deve andare *là dove il logos tira come un vento [pneuma*].

Che questo carattere sperimentale della finzione sia quello determinante, è del tutto certo, per il fatto che, contrariamente alla storia dell'architetto del mondo, la storia dell'architetto della città non si qualifica come mito. Il corso di questa storia ha un grado maggiore di discrezionalità e di libertà, con una sola riserva, che si scioglierà solamente nel mito finale, da cui tutto quello che si è svolto prima si ripropone con assoluta ironia (perfino la stessa critica del mito del secondo libro, con tutta la sua pedanteria).

Se il discorso vertesse principalmente sulla *polis* ideale, varrebbe soltanto per una piccola parte della storia della città, quella che la società civile deduce dal principio della soddisfazione dei bisogni e dall'ordinamento delle diverse nature umane sulla base di questa finalità comune. Poiché gli uomini non sono dèi, nessuno di loro è libero dai bisogni *{autarkes).* Su ciò si fonda la divisione del lavoro, non solo in quanto forma delle attività politicamente organizza-

te, che si adegua ai bisogni di tutti, ma anche in quanto specializzazione che al meglio soddisfi la specificità delle capacità. Che è anche criterio per l'esclusione delle "attività superflue", specialmente quelle di tipo artistico. Che ciascuno badi al proprio orticello, non è solo un'etica dell'individualizzazione del comune, è anche un'etica dell'esclusione dell'estraneo. Essa condurrà inevitabilmente a isolare le singole occupazioni e condizioni, a metterle l'una contro l'altra; è così che arrivano a imperversare cricche e corporazioni, che con la loro tirannia impartiscono agli individui ordini di concentrazione, impedendo loro di scorgere altre possibilità da quelle della loro origine e predeterminazione, facendole rientrare nella formula sprezzante per cui, a quanto pare, non bisogna perder tempo per gli "affari superflui".

Ora, la realizzazione del principio mostra assai rapidamente che il concetto di bisogno e quello di stretta necessità non hanno precise demarcazioni. Socrate ha appena finito di infervorarsi parlando della felicità che caratterizza la frugale società dei bisogni - dove si cantano inni agli dèi con la ghirlanda in testa, dove però non si mettono al mondo più figli di quanto consentano i mezzi di vita*, per timore della povertà e della guerra* - quando Glaucone lo interrompe con una certa delusione: *Mi sembra che tu faccia pranzare la gente senza pietanza.* A Socrate non resta che ammettere di averne dimenticata qualcuna. E alla fine fa comparire sulla tavola addirittura dei dolci, per rendere omaggio alla sana e piacevole sobrietà di questo stile di vita, che i cittadini della sua *polis* trasmetteranno in tarda età ai propri discendenti [cfr. *Resp.* 372 b-d].

La velocità con la quale il dialogo raggiunge uno dei suoi punti critici, forse quello decisivo - vale a dire la svolta dalla sobrietà all'opulenza alla quale un perplesso e sconcertato Socrate deve consegnare le sorti della sua città -, è un pezzo dell'ironia formale della composizione. Con la cinica durez-

za della mancanza di rispetto, Glaucone lo interrompe: *Se, o Socrate, avessi costituito uno Stato di porci, con quali altri cibi li avresti pasciuti se non con questi? [Resp.* 372 d] Al che Socrate, abbandonata ogni fantasia e fingendo di arrendersi, replica chiedendo come altro si sarebbe potuto fare. Secondo l'uso comune (*haper nomizetai),* è la brevissima formula con cui Glaucone risponde. E non è una formula che si richiami a uno Stato ideale: ci sarà bisogno anche di qualche divano imbottito per non stare troppo scomodi a mangiare, e stoviglie com'è consuetudine. Bene, ammettiamolo pure, è la risposta di Socrate, e nella laconicità di due parole greche percorre l'intera peripezia della fondazione dello Stato, per non avere più ormai alcun mezzo per opporsi o per tornare indietro.

È come attraversare la linea litoranea, il confine tra la terra e il mare nello scenario della critica culturale da Lucrezio a Rousseau. Solo che Socrate, nonostante la sua riconoscibile autolimitazione alla frugalità, non accenna all'odio culturale, né si dà da fare per salvare la sua *polis* idillica. Se avesse pensato allo Stato ideale, la sua descrizione avrebbe dovuto chiudersi già qui, con rassegnazione. Anche il tema della giustizia sembra sbrigato con le strutture della divisione del lavoro e del diritto delle diverse nature a sviluppare le proprie capacità, benché Socrate avesse eluso la domanda tematica. Piuttosto deve riconoscere che solo varcando il confine tra la città della mancanza e la città dell'opulenza si può disporre dei preparati per la contrapposizione tra giustizia e ingiustizia.

Non si deve esaminare solo l'origine di una città, ma anche il suo espandersi e gonfiarsi oltre la misura necessaria. Il che non è necessariamente un male *(isòs oun oudé kakòs echei*) *[Resp.* 372 e]. La città frugale sarà pure vera e salubre, ma rispetto alla disanima del tema non ha alcuna priorità, visto che non avrebbe neppure condotto al tema della

paideia. Solo il passaggio dallo stato di bisogno a quello di opulenza porta a possibili conflitti con altre*poleis*\ ma sui conflitti si fonda l'istituzione dei guardiani e dei guerrieri che concentra su di sé l'interesse per la formazione di qualità civili.

L'educazione dei *phylakes,* è questo *il* tema, arricchito da *excursus* e digressioni degne di uno Sterne. Ciò che avrebbe potuto essere critica culturale, si pone qui come critica a tutto ciò che non sia riferibile alla casta dei guerrieri. Dunque si presuppone che siano indispensabili per uno stato politico che oltrepassi la sfera delle mere necessità. La città vera e sana è molto lontana dalla tematica attuale. Non sarebbe stato forse così male - tranne che per i vegetariani - se quella città sana non fosse stata nel contempo quella che non aveva bisogno di alcun "guardiano", e dunque nemmeno della loro educazione, e infine di conseguenza, di nessuna filosofia. Con il dialogo e in esso, ci si dimentica troppo in fretta del fatto che l'intero sviluppo di ciò che segue presupponga la "derivazione" della particolare educazione di guardiani e reggenti, e prima ancora la derivazione della necessità dei "guardiani" per la città già gonfia d'opulenza (*tryphosa*). Socrate evidentemente vede questo come una questione di differenze naturali tra gli esseri umani, di cui aveva già detto, parlando della città frugale, che alcuni sentivano un po' più il bisogno di comodità di quanto ne avvertisse egli stesso, e contro di ciò non avrebbe potuto fare proprio nulla. Questo è il realismo della costruzione politica che ora si deve sviluppare. Basterebbe soltanto che la *polis lasciasse almeno vivere* la gente come lui (e l'autore del dialogo non ha dubbi che i suoi lettori sappiano che è giustappunto quello che l'Atene reale non ha fatto).

È dunque l'opulenza (*tryphé*) a esigere le competenze che non c'erano nella città "sana": gli addetti alle malattie, ma anche gli addetti alle ingiustizie e soprattutto alla strategia

militare. Essi dominano tematicamente il campo. Ciò che non va bene per i guardiani, sembra non andar bene neanche per la *polis* in generale. Osservando la casta dei guardiani ci si sente distanti da ogni possibile filosofia, anche se era stata la filosofia a introdurre questa casta in vista dell'inevitabile crisi della città del lusso. Ma Socrate pone il passaggio attraverso un'antinomia, la cui soluzione sembra essere solo quella della filosofia. I guardiani, così ritiene, dovrebbero riunire in sé qualità incompatibili: all'esterno duri e pronti all'aggressione, all'interno docili e amichevoli, affinché non diventino anche per i cittadini un pericolo e una disgrazia.

Può accadere una cosa simile? Socrate imbocca di nuovo un vicolo cieco: *hai ego aporesas.* Ma si trova rapidamente una pezza d'appoggio per il fatto che l'associazione di un simile contrasto, la malvagità esterna e la bontà interna, per lo meno non contrasta con la natura. Nei cani si dà a vedere una cosa simile. Il guardiano dovrebbe e potrebbe imparare da ciò che nella natura si presenta nei suoi nobili esemplari: discernere tra amico e nemico. Ancora più semplicemente: distinguere tra noto e ignoto.

Così il *phylax* è già subito un *philosophes.* La sua funzione è giustappunto cogliere la distinzione tra noto e ignoto. Sapere l'ignoto è già sapere di non sapere, quello di cui Socrate parla tanto volentieri. E ciò che è noto è prima di tutto lo stadio del sapere riflessivo al quale appartiene anche la conoscenza di sé. Entrambe queste cose sono il presupposto per diventare un essere in grado di apprendere, un *philomatés.*

La capacità di distinguere fa parte del corredo naturale dei guardiani, la cui formazione è parte della loro disciplina "filosofica". Si tratta sempre del fatto che tali qualità, tali determinazioni parziali si rendono effettive al più presto nella costruzione fittizia della città. A quel punto il nesso

tra attitudine e formazione, tra natura e arte, tra competenza e capacità di apprendere, si dà già per imprescindibile, quando si arrivi a discutere le sue procedure con più precisione.

Il contrario della pretesa selettività e capacità di distinguere è la debolezza che comporta l'inclinazione alla confusione. La sua eliminazione determina la formazione dei guardiani. Viene imboccata una nuova via, si abbandona l'allestimento della città, e si racconta una nuova storia, quella dell'educazione dei guardiani: *E' come se facessimo la mitologia di un mito, con tutta comodità* (*en mytho mythologountes*), *per formare quegli uomini nel logos* (*logos paideuomen*) [II, 376 e].[b] Ancora una volta Socrate ha saputo stabilire in una sola frase il vincolo tra le espressioni "mito" e "logos". E qui, al contrario di quel che accade nella storia della fondazione della città, ha luogo un processo genetico del tutto aperto come quello del *mythos,* pur se introdotto con un "come se" (*hosper)* che impone una matrice metaforica. In gioco vi è la licenza di rendere più comoda e lunga la discussione: occorre prendersi tutto il tempo che serve per raccontare storie del genere più elevato, per dedicarsi di fatto a una *paideia* con il *logos,* svilupparla a partire dalla ragione e "tuttavia", si deve dire, farla sembrare una "storia". Non è un gioco di parole. "Sulla" *paideia* non si può dire nulla in nessun altro modo e con nessun altro mezzo, che non sia, in quanto suo mezzo, "nella" *paideia.* Bisognerà tenerlo a mente quando si giungerà al mito della caverna.

II. Il paradosso del mito escluso dal mito

Il *logos* è prima di tutto un organo di selezione e di espulsione. Ma quel che si narra qui è un mito che tratta in primo luogo dell'espulsione dei miti. La critica del *mythos,* la critica della *mimesis,* la critica delle arti musicali, tutto ciò è necessario per l'educazione dei guardiani, affinché il loro senso della distinzione non venga guastato dalla mescolanza di finzione e realtà, di non verità e verità, come l'olfatto per i cani. Perciò bisogna tenere sotto controllo i favoleggiatori; ma anche le nutrici e le mamme che raccontano le loro storie ai bambini.

L'espressione "falso" è ambigua, perché i miti sono sempre falsi; quelli sulla malvagità degli dèi, sui loro intrighi e sulle loro ostilità, lo sono doppiamente, poiché sarebbe contro la natura stessa degli dèi essere così. L'applicazione del *logos* al *mythos* mira a un nuovo tipo di storie "vere non vere", e non di quelle per bambini. Anche i poeti sono oggetto della critica delle modalità rappresentative mimetiche, nelle quali nessuna cornice epica racchiude le scene dialogiche - come fa lo stesso dialogo platonico. In teatro invece ogni sforzo si concentra sul far dimenticare la pura presentificazione, rendendo appunto presente il reale nella sua dimensione esperibile. La critica alla *mimesis* riguarda il fatto che il senso della realtà, dunque proprio ciò che i guardiani devono affinare, si può corrompere. Non è possibile vedere la prospettiva che si apre sul problema fondamentale del

mito della caverna, dal momento che non presenta nient'altro se non un senso della realtà che si corrompe e, nel contempo, la sua terapia.

La fine della digressione critica su mito, mimesi e musica è sorprendente. Socrate fa come se, grazie all'eliminazione di tutto ciò che non giova ai guardiani, la *polis,* pingue e rammollita, potesse recuperare la salute delle origini: *Senz'accorgerci abbiamo nuovamente purificato lo Stato che poco fa dicevamo gonfio di lusso* [III, 399 e]. Ma questo risultato non può essere raggiunto nel corso di una discussione sulla formazione dei guardiani. Se la città fosse priva della sua opulenza, il problema dei guardiani non si porrebbe affatto. Perché la sua necessità si fonda esclusivamente nell'oltrepassare la soglia del superfluo. Non è davvero solo ironia, bensì una delle molte leggerezze che Platone si concede, di quelle che i suoi ammiratori gli accreditano come raffinatezze dialettiche ed eristiche, o anche come conquiste non ancora realizzate. Gli eccessi della città sarebbero ricondotti alla misura, quando la città non avesse più bisogno dei guardiani.

Ma a questo punto essa non avrebbe bisogno neppure della filosofìa, dato che questa serve per insegnare ai guardiani la distinzione tra amico e nemico, tra realtà e finzione. Ne consegue che dev'essere possibile considerare i guardiani come filosofi novizi e nondimeno attestare alla città una condizione di *katharsis* secondo quanto stabilisce il *logos* della loro educazione. In effetti i princìpi dell'educazione dei guardiani si rivolgono sempre alla città, nella misura in cui in essa non deve darsi nulla che sia in grado di corromperli. Tanto la città è al servizio dei guardiani, quanto questi di quella. Di conseguenza il processo di purificazione l'avrebbe coinvolta, pur senza ricondurla alla sua condizione originaria caratterizzata dalla divisione del lavoro secondo attitudini e bisogni.

La critica del mito, di Omero ed Esiodo, e soprattutto dei poeti tragici, ha un significato quanto meno restrittivo per la comprensione dell'allegoria della caverna, in quanto permette di escludere che nella sua situazione di partenza vi sia alcunché di tragico. La domanda che i posteri avrebbero rivolto tanto volentieri al mito della caverna è inammissibile: non ci si può chiedere se il vincolo volontario e involontario che c'è tra gli incatenati e lo spettacolo delle ombre sia da equipararsi all'accecamento delle figure tragiche per fatalità disposta dagli dèi. Nella situazione di partenza degli umani, la domanda sulla colpa rimane aperta. È perciò lecito, se non obbligatorio, vedere nell'organizzazione dell'insieme una costellazione politica, suggerita primariamente dal fatto che Platone ha dato un carattere o una caricatura ai suoi avversari sofisti non solo come fabbricanti di parole, ma, ancor meglio, come fabbricanti di "immagini" incantatorie.

D'altra parte non c'è alcun motivo per vedere nella liberazione di alcuni prigionieri o di uno solo, l'intervento salvifico di una divinità. Dunque, per quanto riguarda la certezza ultima nei confronti delle idee, quel che importa è soprattutto togliere di mezzo l'indole del dio che invidi l'uomo e che gli sottragga questo polo di certezza della conoscenza, come fa temere il mito inammissibile. Al contrario, dice Socrate: *Un essere perfettamente semplice è dunque la divinità: vere sono le sue opere come le sue parole. E in sé non si muta e non inganna altri, né con apparizioni né con discorsi né con l'invio disegni in veglia o in sogno* [III, 382 e].

Questo esauriente certificato di affidabilità anticipa già qualcosa della garanzia gnoseologica che Descartes elargirà agli uomini con il suo *ens perfectissimus.* Tuttavia una simile garanzia non sarebbe sufficiente, né sarebbe tantomeno necessaria qui, dove ne va della più alta forma della certezza stessa. Nessun *genius malignus* potrebbe raggiungere le idee

con il potere della metamorfosi. Immaginare la pura non ingannabilità come ingannevole è da escludere, come del resto per il cristiano medievale sarebbe impossibile pensare che il Dio della sua eterna *visio beatifica* gli riservi, come gioia suprema, un'illusione.

Se i fondatori della *polis* devono porre dei limiti a miti e poeti, non possono far altro che mettere a tacere una volta per tutte storie come quelle di Urano e di Crono, anche qualora fossero vere. Quando tuttavia fosse inevitabile parlarne, lo si dovrebbe fare di nascosto, davanti al più ristretto pubblico di testimoni, sacrificando prima una vittima, e non un semplice maialino. I miti che alludono agli orrori della prima età divina, tolti dalla città, vanno ricollocati alla riservatezza dei culti misterici, all'interno di rituali e sacrifici rassicuranti. I fondatori della città *(oikistai)* dovrebbero certo sapere come sono fatti e come si fanno i miti, quindi dovrebbero conoscere i loro *typoi,* ma non li possono produrre a loro volta. Ciò fa parte senza dubbio dei paradossi ironici dell'arte platonica, il fatto cioè che il fitti-zio fondatore dello Stato, Socrate, si vieti espressamente di fare miti, ma poi costruirà il grande mito finale della *Repubblica,* e prima ancora racconta il mito della caverna che abbraccia tutta la sua filosofia. Che cosa significa questa palese infrazione del principio deH'autolimitazione? Non deve essere vista come l'ineludibile sfociare nel mito, come ammissione del fatto che la costruzione e il superamento del problema della giustizia sia un'impresa fallimentare? Per questo bisogna insistere per considerare la propria vita da un punto di vista che vada al di là di sé, affinché non si identifichi con il suo esito esteriore. Solo il mito può accordare questi punti esterni, dato che parla tanto della salvezza della vita quanto del giudizio della morte e degli inferi, dunque della pre-esistenza e della post-esistenza. Il *mythos* risolve l'aporia del *logos.* Ma lo fa al prezzo di non poter offrire la sua stessa certezza.

La selezione di chi, nella classe dei guardiani, è destinato a governare, deve essere rigorosa; su chi però sia chiamato a effettuare questa selezione, Platone non spende nemmeno una parola. Il suo pensiero politico è sempre interamente assorbito dalle caratteristiche e dalle qualità di coloro che riescono a esercitare il potere, senza porre un problema tanto gravido di conseguenze sul piano politico-processuale, come quello di chi debba avere la competenza per accertare tali qualità. Bisognerebbe effettuare dei controlli, ma nessuno è adibito a controllare.

Questa indeterminatezza ci riporta di nuovo all'allegoria della caverna. Qui si fa pressante la domanda su chi sia disposto e capace di fare il primo passo verso la liberazione degli incatenati o di uno di essi, sempre che si voglia trascurare il fatto che sussiste già una gerarchia di potere definita tra quelli che operano sullo sfondo della caverna, ed è assolutamente inverosimile, secondo la disposizione dello scenario, che essi permettano che uno dei prigionieri metta a repentaglio la sopravvivenza di questo ordine. Platone è talmente affascinato dalla *paideia* e dal suo esito, dalle qualità e dalle difficoltà dell'educando, che dimentica del tutto colui che per primo mette in atto la liberazione. Queste lacune contestuali sono molto più eloquenti dell'interminabile chiacchiericcio del dialogo.

I criteri di selezione dell'élite forniscono un ulteriore spunto per l'allegoria della caverna che si approssima. Se in generale per i *guardiani* era decisiva la capacità di distinguere tra amico e nemico, tra noto e ignoto, per la scelta dei *governanti* lo sarà una qualità designata con una parola greca che compare solo in questa occasione: *disgoéteutos,* questo deve essere il governante, che vuol dire: *resistente alla seduzione.* In altri termini, si può dire più semplicemente "duro da incantare".

Da dove provenga la seduzione, l'incantamento, quali forme e quali mezzi abbia, non si dice qui, e anche l'allegoria della caverna lascia irrisolta la questione. In compenso però Platone fa largo uso del gruppo di parole riferito a *goés,* a *goéteia* e a *goéteuein,* nella sua polemica contro i sofisti. Sono loro che *esercitano incantesimi* con le parole e con le parole fabbricano immagini. È dunque l'effetto della retorica che mira alla seduzione e all'incantamento. Gli incatenati dell'allegoria della caverna non sono forse l'anti-tipo di quel che si richiede per scegliere dei governanti, il disincanto? Ma non sono giustappunto i sofisti a essere parimenti interessati e coinvolti, con le loro azioni, in questo stato di cose? E l'intero allestimento non è poi parte del loro tipo di retorica? Solo uno riesce a resistere all'incantamento, e nemmeno con le sue proprie forze, cioè quello che, liberato con la forza dalle catene, è condotto alla luce dell'essere-che-è. Non riesce a fare nulla per gli altri, e non sarebbe riuscito nemmeno a prezzo della sua stessa vita, prezzo che tra l'altro essi reclamano, senza dar nulla in cambio.

Ora, se anche lo spunto sulla "seduzione" spinge a considerare la prospettiva sull'immagine che Platone offre della sofistica, ciò comunque non consente di parlare di questa nel processo di costruzione dello Stato immaginario. Come hanno fatto i seduttori a entrare in questa genesi fittizia, come ha fatto la retorica? Con i mezzi che la costruzione di Platone mette a disposizione, a questa domanda si può rispondere solo così: attraverso la necessità della ragion di Stato di mentire a coloro che mancano di intelligenza, cioè attraverso un diritto della stessa autorità statale.

Si deve prestare attenzione a come il narratore Socrate faccia sì che i propri interlocutori lo osservino in un'esitazione. Se il ricorso alla menzogna da parte dei reggenti di fronte ai cittadini è inevitabile, questo comporta che essi

debbano e possano fare qualcosa che Platone nello stesso contesto aveva giudicato in tutto e per tutto impossibile: *Ora, se c'è qualcuno che ha diritto di dire il falso, questi sono i governanti, per ingannare nemici o concittadini nell'interesse dello Stato. Ma non c'è altri che debba arrogarsi un simile compito* [III, 388 b-c]. Questo passo nel dialogo precede di poco il momento in cui, per definire i guardiani perfetti rispetto a coloro che devono essere solo i loro ausiliari e tutori dei decreti dei governanti, si afferma di nuovo la necessità del ricorso all'astuzia (*mechané*): in quanto tale, essa è un espediente che i governanti possono esercitare sui cittadini, ma che va adottato anche verso i governanti stessi. È la medesima astuzia che Socrate mette in atto quando, interrompendo ironicamente le sue ordinanze, racconta un mito fenicio, del quale egli dice che per renderlo credibile occorre essere molto bravi nell'arte della persuasione (*peithò*) [cfr. Ili, 414 b-c]. Per quale motivo occorrerebbe l'arte della persuasione per una storia fenicia che hanno raccontato i poeti nei tempi antichi? Perché questa storia deve contare più di una semplice invenzione poetica. È sempre questo "più", questo eccesso, che nei miti richiede l'impiego del narratore, e che interrompe con particolare energia la critica ai miti che era in corso, come se fosse facile suddividerli in ammissibili e inammissibili.

È un puro procedimento retorico che una storia pretenda di esigere qualcosa di inusuale da coloro ai quali la si racconta, fino al punto che chi la racconta finge di aver bisogno di un coraggio inusuale e di lottare con le parole. Non è una storia dei governanti destinata al popolo. Socrate deve, all'interno della costruzione fittizia della città, provare *a persuadere prima gli stessi governanti e i soldati, poi anche il resto dei cittadini* [III, 414 d]. Cosa vuole dire loro? Vuole dire che l'intera storia della *polis* sinora raccontata è stata una sorta di sogno astratto; in verità è andata in maniera completamente diversa. Questa "maniera completa-

mente diversa" è il contenuto del mito. La cui sacralità entra in scena per sostituire quel che si è semplicemente immaginato; per di più è una storia esotica, visto che ha origine presso i Fenici.

In verità tutti gli uomini si sarebbero trovati un tempo sotto terra, già plasmati e allevati, con le loro armi e tutto il resto del loro equipaggiamento *(skeuné).* Una volta terminato il loro sviluppo, la madre terra li mise alla luce e da allora sono tenuti a provvedere e a difendere il paese nel quale sono spuntati, come fosse la loro madre e nutrice, e devono proteggerlo dalle aggressioni. È il mito dell'autoctonia, ma anche del legame originario dei cittadini in quanto figli della stessa madre terra.

L'interlocutore Glaucone non si fa incantare dall'esperimento genetico, dalla costruzione razionale. Si limita a osservare che il timore col quale Socrate aveva indugiato così a lungo era ben fondato. Non capisce più nulla, se il critico dei miti, dopo così tanti sforzi della ragione, si mette ora a raccontare un simile mito, che oltretutto è privo di un *pathos* che lo riesca a riscaldare. Perché il nucleo del mito è l'intreccio di uguaglianza e diversità dei figli della terra in quanto germogli del suolo. La loro differenza si fonda sulla quantità di metalli nobili o non nobili mescolati alla terra di cui sono fatti. La loro uguaglianza non dipende solo dalla provenienza dalla stessa madre, ma anche dalla possibilità che nei figli sopraggiungano ogni volta nuove mescolanze delle stesse sostanze originarie. Quindi deve essere permesso loro, mediante la premura dei governanti, di mutare condizione. Anche i figli dei governanti possono e devono retrocedere di rango se in essi prevale l'elemento pericoloso.

Questo mito di Socrate fallisce non solo rispetto al suo uditore Glaucone, ma anche a causa dello scetticismo del suo stesso narratore. Infatti egli conclude chiedendo a Glaucone se conosca un qualche espediente (*mechané*) per

indurre la gente a credere a questo mito. Dunque un'astuzia per un'astuzia. Glaucone ribatte che no, questo non sarebbe in alcun modo possibile, per lo meno non per i contemporanei; tuttavia forse per i loro figli e nipoti e per la futura umanità. Come ce lo si deve figurare? Potrebbero occuparsene i meccanismi della città che si sta fondando. Per essi è già previsto che l'essenza del mito sia tenuta sotto controllo, sia per quanto riguarda la scelta degli argomenti, sia per la loro trasmissione a opera delle madri e delle nutrici. In città c'è dunque un sistema di infiltrazione dei miti a effetto prolungato, e può darsi che Glaucone si riferisca a questa "astuzia" a lungo termine. Perché quello che Socrate intende ottenere dalla fonte fenicia, rappresenta un tipo di mito compatibile con un accettabile concetto di divinità, nonché utile al benessere della città e alle idee politiche dei cittadini. E nel contempo permette di riconoscere che cosa comprenda tale utilità: l'idea che tutti hanno la stessa origine e gli stessi doveri nei confronti del paese e delle differenze naturali che tutti hanno in questa uguaglianza. Diseguaglianze che però vanno intese come costante ridistribuzione delle attitudini date per natura, e non come riproduzione della disparità. Nel risparmio del suo corredo narrativo, il mito si approssima alla staticità dell'allegoria.

Tenendo presente il mito della caverna, c'è qui qualcosa su cui occorre fissare l'attenzione: la direzione originaria della storia umana segnalata nel mito dell'autoctonia. L'uomo spunta dalle profondità della terra, e già là c'è quella dotazione di utensili che gli permette di sviluppare la cultura del proprio paese. La stessa espressione comparirà nel mito della caverna, rispetto agli utensili che sono trasportati dietro il muretto e che proiettano le ombre.

Se si legge la *Repubblica* di Platone assumendo come punti di riferimento tanto il suo momento finale quanto la peripezia contenuta nel mito della caverna, ci si aspetterà

soprattutto delle delucidazioni a domande come queste: perché mai si deve pretendere che gli incatenati rinuncino a godere e a divertirsi del gioco delle ombre? Per quale motivo uno, quanto meno, di essi viene distolto con la forza da questi piaceri e perché poi, giunto al cospetto delle idee, sente il bisogno irrefutabile e improcrastinabile di pretendere la stessa procedura per gli altri che sono rimasti nella caverna? Non ci dispiacerebbe sapere che giustificazione si darebbe lo sconosciuto che mette in moto tutto questo processo. Non è una mostruosità usare la forza contro chi se ne sta per conto suo, soddisfatto, costringendolo a una felicità che non conosce e che forse non è nemmeno adatta a lui? A noi contemporanei l'innocuo piacere al cospetto delle ombre, che nella preistoria tecnica del cinematografo avremmo chiamato "spettacolo di luce" [*Lichtspiel*], non pare che si possa sostituire così facilmente, tanto meno oggi, se pensiamo alla già sopraggiunta o incombente teledipendenza. Se solo si mostrassero segni di tedio o noia, incominceremmo a capire il bel gesto di offrire un diversivo ausiliario. Ma il mito della caverna non ne sa nulla.

La differenza tra le ombre e le idee è abbastanza grande da giustificare l'uso della violenza, la coazione esogena alla felicità? Ma soprattutto: ammesso pure che la visione delle idee sia il piacere sommo, la beatitudine perfetta, ciò non significa comunque che occuparsi delle ombre sia alcunché di infausto, una sciagurata condivisione di cecità, dalla quale il soggetto si debba sottrarre a ogni costo. Ricordiamoci che persino l'Ade, il mondo infero delle ombre, non era un inferno per i Greci; era più un aldilà di stati d'animo indeterminati che un luogo in cui si sentisse il bisogno di redenzione. Nulla consente di supporre che i reclusi della caverna diverrebbero degli iconoclasti, se solo sperimentassero che a loro disposizione si mettono copie di quella soddisfazione che viene chiamata il reale. Nella situazione di partenza non c'è nessuno scontento endogeno verso le ombre o

necessariamente legato a esse; queste si potrebbero svalutare soltanto se si riuscisse fin da subito a intravederle per quel che sono a partire dalla visione [*Anschauung*] delle idee.

Per lo spettatore moderno dello scenario cavernicolo ci deve essere una motivazione supplementare in virtù della quale le idee siano qualcosa in più che una meta compensatoria delle fatiche teoretiche e dell'educazione sistematica. Prima ancora bisognerebbe dimostrare che le ombre siano di un quasi-essere pericoloso, esiziale, preposto alla disgrazia e all'auto inganno. Occorre evitare che ciò che qui entra in azione o che spinge a essa, sembri solo maturità intellettuale o iattanza emancipatrice a favore di una presunta felicità altrui. Se tentiamo una risposta che possa darci altri lumi, sarebbe che la mancanza di realismo predispone a una demagogica fuga dalla realtà, che può essere tra l'altro peggiore del semplice piacere che si prova guardando degli "spettacoli di luce".

L'accesso a una risposta va trovato in Platone stesso. Senza dubbio il verdetto sulla *mimesis* nel sistema educativo della città ne fornisce almeno una spiegazione. Perché esso indica per prima cosa la natura delle ombre, il loro essere copie, riproduzioni per giunta di secondo ordine, se si considera che anche gli oggetti sullo sfondo della caverna, che sono quelli che le proiettano, sono intesi come copie. La critica all'arte figurativa nel decimo libro della *Repubblica* ritornerà su questa natura doppiamente derivata delle ombre. Ma tutto ciò non l'accettiamo nell'ambito di un'impostazione teoretica, dove ne va sempre della *cosa stessa*, come troppo pacifico?

In fondo la critica alla *mimesis* non fa chiarezza del suo stesso sfondo, della sua premessa generale. L'autore mimetico-drammatico deve essere sollecitato solo alla *veridicità,* confessando di non poter immaginare avvenimenti passati o

inventati, così come suggerisce il dialogo drammatico? Questo indica la disposizione secondo la quale egli deve rendere conoscibile, mediante elementi narrativi aggiuntivi e di cornice, il fatto che le parti dialogiche introdotte nel discorso diretto non simulino alcuna presenza in carne e ossa. Platone a questo proposito fornisce niente di meno che la giustificazione teoretica della sua stessa procedura rispetto al dialogo, che fa raccontare a Socrate davanti a un uditorio sconosciuto. D'altra parte la mancanza di sincerità può non essere l'argomento decisivo contro la *mimesis,* quando lo stesso Platone, nei punti critici della sua filosofia, non insiste sulla piena confessione di *veridicità* dell'autore. Egli stesso si inventa dei miti e lascia che il suo Socrate ci vada a sbattere, fa in modo che si richiami, in modo prolisso e con aria di meticolosità storica, alle fonti autentiche e dunque ad affidabilità fittizie. Per il culto di Platone può suonare blasfemo: i miti artificiali del dialogo platonico sono sempre un esempio di illusione, mascherature di imbarazzi argomentativi. Se l'immortalità data per supposta non basta a giustificare la morte di Socrate, e con essa ogni morte in nome della verità, un giudizio sui morti secondo le loro autentiche qualità morali diviene sì indispensabile, ma certo non per questo più solidamente fondato. Dunque Socrate, rappresentato come ancora vivente e insegnante, deve conoscere perfino i nomi dei giudici dei morti! E la poleogonia del dialogo dello Stato è proclamata da Socrate come *mythos,* il quale avrebbe attraversato il *logos,* affinché diventi un giorno, grazie ai filosofi, vero.

Coloro che stanno rinchiusi nella caverna sono ingannati, certamente, ma non è facile determinare che tipo di danno subiscano nella loro posizione, che è tutt'altro che priva di fascino. Non basta attribuire l'intenzione dell'inganno nel tentativo di distogliere da una presa di visione indesiderata; non sarebbe ancora una squalificazione della situazione, della sua valenza piacevole e vantaggiosa.

Ma soprattutto: se i macchinatori del mondo delle apparenze volevano nascondersi dietro ciò che mostrano, allora la pura teoria delle idee fuori della caverna e la felicità da essa dispensata non meno della funzione, sarebbero bastate a distrarre dall'andirivieni e dagli intrighi dello sfondo e del sottofondo, che seguivano interessi tutt'altro che teoretici. Anche il comportamento di quello che ritorna non permette alcuna conclusione sul fatto che illuminazione *[Aufklärung]* e liberazione dalle catene non potrebbero riguardare né influenzare le intenzioni del produttore di ombre alle spalle dei prigionieri.

La fuga e il rientro di questo unico privilegiato seguono una traiettoria ampia che non va a toccare il macchinario della caverna; l'ex compagno di prigionia, mosso da missione ideale, non smaschera niente e nessuno, piuttosto si limita a desiderare che coloro che sono rimasti indietro si decidano per un atto di scoperta della verità; il che, nell'ambito delle premesse platoniche, può e deve significare anche rilevare l'incapacità di tutti loro di partecipare. Ciò non basta a giustificare la drasticità dei mezzi con i quali nel mito artificiale trova espressione la necessità della liberazione dalle ombre.

Delucidazioni sul motivo per cui qui perfino costrizione e dolore potrebbero avere la loro ragion d'essere, le fornisce il primo panorama che Socrate presenta della possibile rovina della sua città. Una corruzione che è più che mera conseguenza di anteriori violazioni della frugalità originaria, di eccessi che avrebbero portato a un insano sviluppo, arrestabile soltanto mediante un intransigente puritanesimo. Il fatto è che il meccanismo della rovina è prestabilito nella stessa struttura che rende possibile il successo della costruzione della città.

Una volta che questo viene messo in moto, l'educazione degli educati influisce costantemente a vantaggio dell'in-

fluenza successiva su coloro che a loro volta possono avere dei futuri educandi. Questo effetto cumulativo costringe coloro che si preoccupano della città (*epimelétai*) a tenere conto del potenziale della sua rovina, che potrebbe anche beneficiare dello stesso effetto. Il pericolo proviene dal sistema educativo, la cui riforma è evidentemente la propensione prediletta di ogni epoca: si modifica l'ordine originario (*para ten taxin*) in ambiti apparentemente innocui come la formazione musicale e la ginnastica. L'introduzione di nuove arti o di nuove forme d'arte mette in pericolo tutto quanto, perché *non si introducono mai cambiamenti nei modi della musica, senza che se ne introducano nelle più importanti leggi dello Stato* [IV, 424 c]. I cambiamenti non sono improvvisi o rivoluzionari, anzi sono lenti. Non notata, la paranomia si espande. All'inizio la corruzione della musica assomiglia a un gioco di bambini, come se non portasse nulla di male, e solo si infiltra subdolamente (*hyporrhei*) nei caratteri e nelle abitudini. Da là essa interferisce sulle relazioni interpersonali, si estende con insolenza alle leggi e poi alla stessa *politeia,* sovvertendo alla fine l'intera condizione della vita individuale e politica.

Il lettore non ha ancora capito su che cosa si basi propriamente la corruzione musicale. Finché non si imbatte in una frase che risale alla tradizione presocratica della filosofia e finanche della medicina: la direzione che un uomo prende nel corso della sua vita è determinata dalla sua *paideia,* e questa a sua volta dal fatto che il simile chiama sempre il simile (*to homoion on homoion parakalei)* [IV, 425 c]. Per questo Socrate insiste nel non emanare leggi per le piccole questioni del comportamento, della condotta, della formazione musicale. Il potere di regolamentazione di queste leggi sarebbe troppo grossolano, la loro tenuta in termini di regolamentazione non sufficiente per garantire la qualità delle influenze che esercitano sugli uomini. Ci troviamo qui al di sotto del piano nel quale si possa creare una qual-

che stabilità nella Repubblica mediante la sua struttura. La possibile rovina come la possibile prosperità nidificano al di fuori dell'ordinamento statale, là dove vale solo il principio di causalità del simile con il simile.

Se il simile può essere *riconosciuto* solo dal simile, allora l'"anima", in quanto organo della conoscenza, deve coincidere già da sempre con quel che le capita di conoscere nel mondo, e per contro se il simile *provoca* solo il simile, allora la qualità dell'anima dipende da ciò che le viene "propinato", dunque si incomincia a intravvedere che coloro che sono rinchiusi nella caverna non possono *restare* gli innocenti ingannati che forse erano stati una volta. Il principio omeopatico e omeopoietico che Platone suppone operante in questo meccanismo dagli effetti sovversivi, non lascia nessuno indenne dalla qualità d'essere di coloro con i quali si abbiano contatti continui e con cui si costituisca la propria esperienza, per quanto tra di essi ci si senta a posto e soddisfatti. Togliere di mezzo l'eudaimonismo come criterio è il senso recondito di questa teoria degli effetti minimi sulla città, che si sottrae alle regole politiche. Il mondo delle ombre, come ogni mondo esterno, secondo questo principio non deve soltanto produrre effetti sul mondo interno, ma infettarlo, non diversamente da quanto faccia nell'educazione musicale la scelta della tonalità. Questa osservazione conduce a grandi conseguenze per ciò che in filosofia e nei suoi "oggetti" propri va colto come effettuale e qualificante. Perché sussiste una stretta simmetria tra le reciproche modalità di effetto: quella delle ombre da una parte e quella dell'essere-che-è e dell'oltre-essere-che-è [*Überseiend-seiend*], dall'altra.

Non può andare bene con coloro che si sono nutriti soltanto di ombre, e la loro disposizione a uccidere il potenziale liberatore è anche espressione dell'infil-trazione penetrata in profondità attraverso la reclusione nell'Ade delle om-

bre, della corruzione per opera dell'immagine e della sua mancanza di serietà, che si trova nel puro gioco del loro *agon.* Perciò la predisposizione della città alla corruzione fa parte della conformità con tali presupposti che l'uditore o il lettore porta inavvertitamente con sé affinché il mito della caverna gli risulti comprensibile: *Il simile non chiama sempre il suo simile?* La domanda, alla quale si risponde con un *sicuramente,* che dissimula sensibilmente ogni possibilità di dubbio, deve continuare a risuonare nell'orecchio in questo quarto libro. Sono le ombre dell'Ade sulla parete della caverna che fanno sorgere nell'anima dei prigionieri il proposito di uccidere colui che ritorna dalle idee, e con una leggerezza tale che si prova come un senso di levitazione, una volta accettato questo *sicuramente (ti mén).*

Con la fine del quarto libro, per il momento non termina solo la costruzione della città, ma anche il tema della giustizia. Infatti il quinto libro si occupa di problemi specifici come l'equiparazione tra uomini e donne nella *paideia,* la comunità delle donne e l'amministrazione statale della procreazione, nonché la selezione e la crescita dei bambini.

III. Come i filosofi diventano per la prima volta indispensabili per lo Stato

Non è facile localizzare il passaggio dalla perfetta costruzione della *polis* - e quindi, quasi incidentalmente - dal problema della giustizia, che pare altrettanto conchiuso, alle rigide istituzioni dei guardiani; in ogni caso non con la facilità con la quale, nella messa in scena del dialogo, Socrate è costretto a riprendere in maniera appena più dettagliata gli argomenti a cui aveva già accennato. In fondo le istituzioni dei guardiani presuppongono la città in stato di eccezione permanente; ci si deve dunque aspettare che i problemi relativi alla sua condizione normale e alla corrispondente giustizia diventino sempre più impellenti.

Per prima cosa, il parallelismo dell'anima con lo Stato è la chiave del metodo adottato, che è leggere nell'"ingrandimento" dello Stato ciò che sfugge allo sguardo troppo ristretto della conoscenza che l'anima ha di sé. È così che si rende possibile offrire ai tre stadi - il commerciante, l'aiutante e il consigliere - altrettante corrispondenze nell'anima stessa. Occorre far vedere, nella pacifica relazione tra le parti che compongono l'anima, la possibilità che si possa escludere dalla *polis* ogni eventuale disordine (*staeseis*). Ciò che rende valida l'analogia sta nella formula secondo la quale qui come là ciascuno può e deve fare *il suo.* Che cosa sia questo *suo,* lo si capisce subito se si considera la relazione con quel che non si è: dominare su chi è subalterno, pie-

garsi a chi è superiore. È la tipica modalità greca di rispondere alle domande sulla vera natura di una cosa, vale a dire: ricorrere a indicazioni sulle relazioni che la inseriscano nel sistema del *kosmos.*

Non c'è dubbio che anche nel mito della caverna colui che si libera dai ceppi faccia *il suo,* quando toma dai rinchiusi per diventare quasi il loro Socrate. Così facendo, si comporta come la parte dell'anima che funge da consigliera (*bouleutikon),* che ha la precedenza sulle altre funzioni dell'anima, ma il cui destino è essere ingiustamente sottoposta alle loro angherie. Nell'anima si svolge la forma originaria del dramma individuato lungo la divagazione metodologica sullo Stato, il quale emerge a sua volta dal contatto che questa funzione destinata al governo dell'anima può stabilire con la filosofia - e attraverso di essa con una realtà che per via dei vincoli della caverna non si può dimostrare come "superiore". Nella "lingua della caverna" manca il comparativo per ciò che è: il *màllon on.*

Questo contatto rimane insensato e irritante per le altre parti dell'anima, rende loro insopportabile la pretesa di rinunciare ai loro piaceri e conduce dalla paura alla rivolta e alla violenza. Nel desiderio non realizzato che i reclusi hanno di uccidere colui che si presenta come il consigliere della loro felicità, il loro aiuto, il loro salvatore, si mette in scena la caricatura del concetto di giustizia che il dialogo ha sviluppato come modello della *polis.* Infatti i reclusi sono senza dubbio da inquadrare in quella parte dell'anima concupiscente che nella soddisfazione dei suoi desideri non solo si rende sommamente vulnerabile all'irreale, ma oltre a ciò non desidera per nulla distinguere il piacere per l'illusione da quello per la realtà.

Ecco che di nuovo nella caverna avviene un fatto che riproduce l'analogia tra l'immagine dello Stato e l'immagine dell'anima. Infatti: *Produrre la giustizia non significa dispor-*

re gli elementi dell'anima in un sistema di dominanti e dominati conforme alla natura? E produrre l'ingiustizia, disporli in un sistema di governanti e governati contrario alla natura? [IV, 444 d] In entrambi gli scenari, l'uccisione, irreale, del liberatore rappresenta l'antinatura delle relazioni disordinate. Dunque la giustizia non è una qualità degli atti umani, del comportamento interpersonale, bensì in primo luogo una determinatezza [*Bestimmtheit*] della condizione psichica, dell'ordinamento interno.

Il mito della caverna potrebbe venire subito dopo questa conclusione della tematica della giustizia con la quale si conclude il quarto libro. Il suo colpo d'effetto, la prefigurazione della morte di Socrate, sarebbe stato di una chiarezza infinitamente maggiore. Eppure evidentemente Platone non si sentì abbastanza preparato per giustificare il culmine del processo di formazione alla parte più elevata della sua filosofia. Bisognava ancora stabilire altri requisiti per la sapienza degli arconti, che non fossero quelli relativi alla semplice implementazione di un ordine conveniente.

Il Socrate del dialogo in ogni caso deve fingere che sin qui sia stato fatto quel che c'era da fare: *Ecco dunque perfettamente realizzato quel nostro sogno che, dicevamo, ci faceva pensare che fin dall'inizio della fondazione del nostro Stato avremmo potuto incontrare, per divino volere, un principio e un modello di giustizia.* [IV, 442 b-c] Socrate crede di aver risolto la questione più importante e di dover dire ancora qualcosa soltanto sui diversi modi del male *(ponéria).* Ma è proprio questo che non può e non deve sfuggirgli, e in effetti si appella agli dèi per sanzionarlo come un tutto conchiuso.

Così interviene Polemarco, il padrone di casa, attento al benessere intellettuale dei suoi ospiti, spronando gli interlocutori di Socrate affinché egli ritorni su alcune delle sue insinuazioni circa l'educazione dei bambini e le relative mo-

dalità di esecuzione. Ancora una volta è in scena la riluttanza di Socrate e la costrizione a cui i suoi partner lo sottopongono. Quando poi si intromette il sofista, che fino a quel momento era rimasto in silenzio, pare che a Socrate si prospetti una crisi:

Che cosa mai avete fatto… da attaccarmi così! Che grande discussione costituzionale state risollevando! E' come cominciare da capo. E io che mi rallegravo di averla ormai esaurita, tutto contento che si lasciassero perdere simili questioni, già accettate nella forma in cui si erano esposte allora! [V, 449 a].

Le avversità che incombono su Socrate hanno evidentemente a che fare con la questione della realizzabilità della sua *polis.* Il che avviene soltanto se ci si dimentica delle indicazioni metodologiche fomite a loro tempo, e sostituite da un'altra che per giunta rimane implicita: ossia che quando si tratti del realizzabile o dell'irrealizzabile di un'idea, si parta dai presupposti più sfavorevoli e dalle condizioni più dure. Così si può a fatica integrare le tre "ondate" (*kymata*) che Socrate vede giungere su di sé nel quinto libro. È di nuovo lo Stato l'argomento principale, affrontato in modo sempre più aggressivo e provocatorio; in realtà si tratta ancora della giustizia, ma generalizzata, al livello più alto della sua formazione: come filosofia.

Si incomincia con una lunga discussione sull'equiparazione delle donne nell'educazione ginnica. È evidente che tutto questo serva solo a facilitare l'abitudine per qualcosa di impossibile da rendere abituale, e che si sarebbe presentato ben presto. Come al solito, Socrate fa sì che lo scandalo e lo sgomento suscitati dalle sue argomentazioni svaniscano dietro un'irritazione per particolari irrilevanti. Che importanza ha infatti che le donne facciano ginnastica nude come gli uomini, di fronte a quel che immediatamente dopo si sarebbe detto riguardo all'ordinamento sessuale, per non dire

della legittimazione del potere dei filosofi? Ma è qualcosa su cui le energie si logorano a furia di opporsi, e occorre fare l'esperienza della sua vanità. Se anche intervenissero degli spiritosi motteggiatori, non potrebbero che ammettere che fino a non molto tempo prima anche ai Greci, non meno che ai barbari, la vista di uomini nudi pareva indecente e ridicola; furono per primi i Cretesi, seguiti dai lacedemoni, a fare gli esercizi fisici senza vestiti e senza timore delle beffe. L'esperienza aveva insegnato che in ginnastica è meglio spogliarsi piuttosto che coprirsi; ridicola sarebbe in fin dei conti solo la vista degli stolti e dei brutti. Così gli interlocutori del dialogo si piegano alla prima richiesta di svestire le donne dei guardiani; farebbe una gran magra figura l'uomo che ridesse di loro.

Con ciò Socrate ha attraversato indenne la prima delle tre ondate senza far naufragio. I suoi interlocutori cadono immancabilmente nel tranello e anzi confermano che quella da cui era scampato era davvero un'ondata violenta. Ma anche la seconda ondata, la discussione sull'ordinamento sessuale, nelle intenzioni di Platone, avrebbe potuto avere la funzione di intorpidire le sensibilità con la retorica, per far sembrare più innocua nelle sue dimensioni quella che doveva essere la discussione cruciale sul potere dei filosofi, se nel frattempo non si fosse creato un forte bisogno di funzioni regolatrici, a soddisfare il quale poteva difficilmente bastare una forma di autorità convenzionale.

Di nuovo si devono osservare solo di passaggio le meravigliose particolarità delle istituzioni, e occorre seguire l'intenzione di fondo, che è di concentrarsi su chi debba disporre di esse. Se la legislazione ha bisogno di un esame così approfondito e nel contempo è tanto marcatamente avversa al mondo dei sensi, le esigenze legate alla sua imposizione crescono smisuratamente. Se le cose stanno così, la terza ondata - il principio di identità, di sovranità e filosofia

- si fa realmente dedurre dalle prime due. L'autorità di un tale legislatore deve fondarsi su una qualità che sia degna di fiducia e nel contempo inarrivabile per gli altri. La sapienza legittima nei confronti di coloro che non l'hanno. Il suo fallimento sarebbe la pura rivolta nello Stato, la mortale smentita del modello della giustizia: il finale mai raccontato del mito della caverna.

Socrate in un primo momento finge di aver tenuto fuori dalla sua esposizione le istituzioni estreme del suo assolutismo al servizio dello Stato, perché gli sarebbero parse troppo scabrose. Ora però egli ritiene assolutamente evidente il fatto che esse vadano benissimo per quella città, meglio che in qualunque altra, come se vi si trovassero già. È un trucco argomentativo. Non occorre nemmeno prenderlo particolarmente sul serio, se tutto tende ad attribuire agli arconti della città, mediante le regole matrimoniali e l'educazione dei figli, un onere i cui presupposti non devono più essere misurati né legittimati con i criteri della selezione dalla classe dei guardiani. Presupposti di cui fa parte, nell'ambito di una filosofia del vero essere-che-è, in particolare il diritto degli arconti di usare l'astuzia per ingannare i cittadini, e per prime le coppie che vengono sorteggiate per i rapporti sessuali. Ecco il punto antropologicamente delicatissimo dell'esercizio del potere. Può realizzare la propria qualificazione solo oltre una soglia aporetica.

Dunque saremmo di nuovo di fronte a una divagazione procedurale. Per prima cosa vengono introdotte le regole di vita per la classe dei guardiani, dopodiché agli arconti si affida la responsabilità della loro esecuzione. Ciò che in tal modo si determina nella loro posizione nella *polis,* evita la richiesta delle qualità particolari per fare di essi dei filosofi.

E' evidente che l'inasprimento del problema si riconosca già nella denominazione dei governanti: dal nome di ausiliari o protettori (*epikouroi*) si passa a quello di salvatori *(sote-*

res), che si può tradurre senza esagerazione con "redentori". Una posizione realizzata con simile enfasi essi la possono raggiungere soltanto rispetto alle funzioni che assumono nella comunità delle donne e dei bambini, in quanto *massima comunanza di dolore e piacere* e *massimo bene per lo Stato* [V, 464 a-b], che è garanzia e salvaguardia dell'unità della classe dei guardiani.

Assicurare l'influenza dei governanti sulle istituzioni statali è un passaggio di rilevanza assoluta. Ciò che in questo quinto libro si dice riguardo all'educazione dei bambini, soprattutto in tempo di guerra, non ha più agganci ormai con la critica dei miti che era stata esposta quando si trattava della fondazione della città.

Quella in cui si svolge l'educazione comunitaria dei figli dei guardiani, separati dai padri e dalle madri, è un'altra città. Di fronte a un'esclusione così ermetica, né i poeti con i loro miti, né le madri o le nutrici con i loro falsi racconti potrebbero causare una qualche disgrazia.

Ma questo sganciamento obbliga a nuovi appigli, dal momento che grazie a esso diviene chiaro che tutta l'introduzione alla minuziosa regolamentazione della classe dei guardiani non ha più nessun rapporto con il problema di partenza, quello della giustizia. Al contrario, con tutto ciò si potrebbe parlare di "spartanizzazione" della *polis.* Con evidenti conseguenze nell'esercizio del potere: i governanti hanno il diritto di interferire sulla vita "naturale", potendo proteggersi solo mediante forme più alte di legittimità. L'identità postulata di potere e filosofia non è sostanzialmente altro che una figura di tale legittimità, che consente di individuare i governanti all'interno di una casistica più rigorosa. Se questa tematica tende a diventare sempre più autonoma, non dipende tanto dalla cosa in sé quanto dall'autore. Ne consegue che le doti del filosofo non hanno più bisogno di essere considerate in ogni momento in rela-

zione ai requisiti che sembrano autorizzarlo a governare lo Stato. La filosofia è una qualificazione onnivalente, una onnicompetenza.

Si ricorderà che la filosofia era già stata introdotta nel dialogo sullo Stato. Quando Socrate si trovò a dover risolvere l'aporia dei guardiani - il loro duplice atteggiamento nei confronti del noto e dell'ignoto, mansueti nel primo caso, aggressivi nel secondo - si era avvalso di un perfezionamento naturale della capacità di discernimento, una capacità che si avvicinava o assomigliava al tipo di discernimento richiesto dalla filosofia. Con ciò, il fatto che i guardiani dovessero essere filosofi, era già deducibile a partire dai loro incarichi. Ora si mostra come questa attitudine elementare necessiti di un incomparabile perfezionamento per abilitare alle prove di discernimento che si addicono alla condizione dei "salvatori". Essi non si limitano a distinguere tra amico e nemico, cittadino e straniero, noto e ignoto, bensì eseguono questo con estrema perfezione, come quella che è richiesta nel processo di scelta del compagno riproduttivo e nel condizionamento della prole.

Essi hanno precisamente a che fare con ciò che il sofista insegna agli ingiusti affinché creino l'apparenza della loro giustizia. Sarebbe dunque solo questo l'ingiusto, che il falso insegni al falso a mentire, il sofista al cittadino? Se i governanti devono essere filosofi, e ciò dev'essere proprio a motivo del dono del discernimento che essi possiedono in sommo grado, è perché nel loro applicarsi *contro* la capacità di intendere e di volere di chi è coinvolto si inserisce una legittimazione filosofica all'inganno, che non consiste in altro se non nel fatto che l'accecamento è praticato dai "filosofi" invece che dai "sofisti".

L'istituzione della sovranità filosofica conduce al centro della problematica della verità, se nello Stato di Socrate ha luogo l'inganno per opera di chi è investito di un'autorizza-

zione stabilita dalla filosofia. In Platone, il problema fondamentale di tutto il sistema di possesso della verità si presenta allo stato puro, senza nemmeno essere menzionato: chi controlla i guardiani, chi salva i salvatori, chi redime i redentori?

Si dovrà cogliere anche questo aspetto nel mito della caverna: che la verità sia qualcosa di superfluo, di non necessario per i reclusi, per i quali sarà sempre emarginata rispetto al possesso di una qualche competenza. La felicità comune non può dipendere dall'immediatezza nei confronti dell'essere-che-è. Liberare il cavernicolo dalle catene e farlo partecipe del mondo delle idee, significò fargli violenza; e per quanto riguarda gli altri? perché non furono costretti anch'essi alla felicità, visto che almeno su di uno fu esercitato questo potere che sembra disporrò di qualcosa di più che buoni consigli? Forse quell'uno che fu liberato era già un prescelto, riconosciuto in virtù del dono filosofico delle sottilissime distinzioni? La sua *paideia* è già un verdetto selettivo della classe dominante dei filosofi? Perché questo uno, la figura socratica del ritornante, sembra rassegnarsi di fronte all'avversione degli incatenati e non insiste oltre? Non dovrebbe dimostrare, lui che a tutti gli effetti è divenuto "filosofo", di essere in grado di comandare senza rassegnarsi?

Seguendo il quinto libro della *Repubblica* sembra che cambi l'ottica presunta della caverna. In essa si riconoscono all'opera, benché informi e anonime, anche altre figure, come quei personaggi che si occupano di proiettare le ombre e che evidentemente vanno identificati con i sofisti. Ma chi sono allora quegli altri che non hanno bisogno di tenere in considerazione i macchinatori delle ombre e passando loro accanto conducono quell'uno alla visione negli sfondi estremi della realtà?

La tradizione europea, vista nell'insieme, ha letto l'affermazione sul dominio dei filosofi accostandola al senso della promessa biblica per la quale sarà la verità a rendere liberi. Dunque ci sarebbe un nesso tra verità e qualità politica; nesso che unisce in ultima analisi il dominio tratto dalla filosofia con l'aspettativa più alta che si possa riporre sullo Stato: costituire e custodire la libertà dei cittadini. Ma il dialogo platonico sullo Stato non dà alcuna occasione per questa lettura. I governanti devono essere filosofi perché hanno bisogno di una giustificazione per le loro intromissioni nei più naturali diritti alla libertà, sottraendo a tutti gli altri i fondamenti delle loro distinzioni e decisioni, che essi stessi hanno conquistato e utilizzano. Nulla in questa *polis* autorizza ad attendersi che l'identità di filosofia e potere condurrà a un tipo di epistemocrazia. Non c'è neppure alcun legame con gli stati di euforia politica per l'educazione, nei quali la filosofia sembra talvolta diventare indispensabile per la formazione dei maestri - un malinteso che, con altri nomi, non manca mai di ripresentarsi.

Si deve cercare di spiegare il concetto platonico di filosofia a partire dal suo tipo contrario: il filosofo della compiacenza. Che fa il suo ingresso in scena con lo stigma diffamante di chi insegna la verità per denaro. Poiché vive insegnando per denaro, è costretto ad adeguare la verità ai desideri di coloro a cui insegna, e a garantire loro il successo. Il concetto della verità è innanzitutto quello di una cosa che non promette nessun successo e che non piace a coloro che vorrebbero acquistarla. La resistenza *contro* di essa è un indizio *a favore* della sua presenza. Questo ha appunto a che fare anche con il fatto che il dominio dello Stato *si serve* della verità, ma deve evitare di *esteriorizzarla.*

Il privilegio della verità negli arconti è per sua natura esoterico. È concepito anche politicamente come la disciplina arcana di una scuola. Si attaglia a questi presupposti il

fatto che a quanto pare, con Platone ancora vivo, nell'accademia si praticasse una dottrina esoterica. L'attesa opposizione in assemblea, che Platone introduce con la metafora della bestia, non è in contraddizione con lo sforzo di evitarla, neppure nell'immagine di Socrate che quasi a ogni passo - dall'inizio alla fine - è pressoché costretto a intavolare il dialogo. È un Socrate che fa quel che non può evitare - dal momento che il rischio che corre è solo il proprio - ma che nel contempo, per quanto riguarda la prassi degli arconti, insegna che questi non dovrebbero render pubblico quel che appartiene alla loro conoscenza. Quando nel mito della caverna colui che ritorna si accorge dell'opposizione dei suoi ex compagni, abbandona il proposito di liberarli. Non ci si deve fare uccidere per la verità. I filosofi non potrebbero essere sovrani se si facessero uccidere dalla "grande bestia" per la verità. Si può dire anche così: il governo dei filosofi è in quanto tale una forma per evitare di essere condotti alla rovina a causa della verità. Dato che d'altronde una delle possibili deferenze che si potrebbero mostrare per compiacere questa bestia è quella di metterle a disposizione colui che non vuol morire per la verità, vi è un antagonismo della peggior specie tra sofisti e filosofi: chi prende denaro per la verità è anche pronto a uccidere per essa, e certamente a uccidere chi rinnega questa filosofia della compiacenza.

Non c'è nessuna univocità nell'attitudine alla filosofia. La disposizione più favorevole è nel contempo il rischio più alto di trasformarsi nel suo contrario: filosofo e sofista non sono incompatibili *per natura.* Secondo i presupposti di Platone, dunque, il postulato del potere filosofico non è azzardato per via che l'inettitudine dei filosofi al comando sarebbe troppo incerta, ma perché rispetto all'applicabilità del concetto si arriva alla possibilità di confondere sofistica e filosofia. Un motivo in più per appigliarsi alla caratteristica più superficiale e fare della semplice remunerazione per l'insegnamento un sintomo della rovina, senza dare adito ad

alcuna controprova. L'ostilità di Socrate nei confronti del denaro è anche quella contro il *medium* che lo costituisce, la retorica, che non è nulla ed è capace di tutto.

Se l'attitudine filosofica è così rischiosa che solo una minima parte riesce a realizzarla, che cosa determina l'esito di questa decisione? Solo questa domanda ci riporta al tema della *polis :* nessuna delle costituzioni conosciute è sufficiente per realizzare la natura filosofica. Solo la *polis* appositamente ideata pone le premesse affinché il singolo non vada in rovina a causa della sua attitudine filosofica e, anzi, affinché attraverso questo talento egli possa raggiungere gli obiettivi più alti. A questo punto non è più sufficiente che egli conduca la sua vita ordinaria per poi dipartirsene tranquillo e sereno nella certezza incrollabile di poter affrontare il tribunale dei morti. Ciò non sarebbe ancora la cosa più grande, ribatte agli altri Socrate, finché non trovi la corrispettiva costituzione; è in questa che troverebbe un valore ancora maggiore, divenendo salvatore non solo di se stesso, ma anche della società.

Come si vede, Socrate sta cercando le *conseguenze* [cfr. VI 484 b] dell'esistenza filosofica. Il movimento a tenaglia della sua argomentazione si chiude. La *polis* dello stato di eccezione richiede, per la risoluzione delle sue contraddizioni, l'assunzione del potere da parte dei filosofi; la tendenza immanente della natura filosofica esige una buona costituzione in quanto condizione della sua realizzazione nella vita individuale e nell'offerta di potere riservato al filosofo per coronare al meglio la sua autorealizzazione, ma certamente anche, benché non lo si dica, per assicurarsi la sopravvivenza.

La filosofia non è garanzia di vita felice. Arreca più rischi che sicurezza all'individuo, perché esiste la tentazione, che si radica nell'aspetto politico dei filosofi, di trame profitto al modo dei sofisti. Ma anche lo Stato è in pericolo con la

filosofia: *In quale modo la città può affidarsi alla filosofia senza andare in rovina?* Chiaramente questo rischio si desume non tanto dalle premesse del filosofare, quanto nel pericolo che corre il singolo. Perché non c'è nessuna motivazione quando Socrate dice che tutto ciò che è grande è in pericolo e tutto ciò che è bello è difficile. In che consiste dunque il pericolo specifico a cui la città va incontro quando si affida alla filosofia? È a sua volta un pericolo che solo dei filosofi sarebbero in grado di affrontare, vale a dire assumendo il comando? O è proprio il loro comando che mette in pericolo la città?

Una risposta coerente è possibile solo se si considerano le istituzioni dell'assolutismo amministrativo della classe dei guardiani come estremismo filosofico. L'"aggiunta" di Socrate, nell'imbarazzo dei suoi amici, è posta come il nucleo della sua filosofia. Il segreto del governo filosofico è che esso, benché sia a sua volta un frammento di filosofia, fornisca tramite lo Stato il compimento dell'esistenza filosofica. Solo così convergono i destini individuali e collettivi che in ogni modo trovano compimento. Non è che questo sia uno Stato ideale, piuttosto sono quelli che lo governano che devono essere all'altezza di un'idealità. Com'è possibile ciò? Lo è sulla base del principio socratico per cui la qualità morale coincide con il sapere, o detto in maniera un po' antiquata: la "virtù" non è altro che il sapere. Il dialogo sullo Stato dà la possibilità di considerare questa massima astratta sulla base dei suoi presupposti, e il mito della caverna fornisce l'efficace esposizione di questa premessa originaria di Socrate.

Da ciò sembra emergere che anche la sovranità dei filosofi, nella sua concezione generale, dipende dal principio per il quale il simile si acquisisce e si realizza tramite il simile. Se dunque il bene può essere compreso nel suo influsso sulla città, dovremo intenderlo secondo la sua originarietà, in

modo tale che gli arconti a contatto con la "sostanza pura" di questo bene diventino buoni. La filosofia allora non è nient'altro che l'applicazione di questo principio omeopatico alla presentificazione di ciò che deve essere, la sua quintessenza: il bene come principio delle idee. Perciò queste devono essere introdotte al centro del dialogo sullo Stato. Le stesse idee, cioè, diventano idee solamente per il fatto che in esse il bene si fa presente: esse diventano ciò che deve essere in tutto e per tutto, quindi ciò che deve essere nel mondo e come mondo.

Non è l'ipotesi che la teoria abiliti alla prassi in modo preferenziale se non esclusivo a spiegare il guadagno che la *polis* trarrebbe dal governo dei filosofi, ma è l'applicazione a più fasi del principio del "simile con il simile". Esso determina quanto rende la filosofia allo Stato, e lo fa per mezzo delle qualità, invece che mediante funzioni e trasformazioni dalla teoria alla pratica. È il contatto con la realtà al grado più alto, non il possesso di una sapienza da essa dedotta, che presso gli arconti di questo lignaggio diviene "costituzione", rendendoli adeguati alla costituzione dello Stato. Pertanto è dubbio, quanto meno, che il privilegiato che ritorna nella caverna si creda realmente destinato a mettere in atto una rioccupazione di quel che aveva visto tramite una forma di informazione, di dottrina. In conformità alla costruzione di tutta la procedura antecedente, al posto di informare i suoi compagni *di* una visione, non dovrebbe instaurare la propria sovranità *in base* alla visione? Il fatto che gli altri l'avrebbero ucciso, se avesse voluto condurli o addirittura costringerli allo stesso grado di visione, non rinvia certo solo alla rassegnazione di chi non è pronto a morire per la verità. C'è l'altra soluzione al suo dilemma: assumere il potere sugli altri. Questa sarebbe la conseguenza omogenea della terza "ondata" e di tutte le difficoltà socratiche per far fronte a essa. Non c'è la minima traccia di questo nel mito della caverna, il che costituisce il più im-

portante indizio del fatto che potrebbe trattarsi di un brano sorto altrove, in un altro contesto più "impolitico", e trasposto qui in un secondo momento.

Nella caverna sarebbe necessario distinguere, tra i compagni rimasti, chi parteggia per i filosofi, e cioè per chi comanda, e chi parteggia per i contestatori, e cioè per chi è comandato. Per riuscire a fare questo, il ritornato deve fare anche e soprattutto un'altra cosa: insegnare. Allora l'esser capaci di distinguere, che fin dall'inizio era l'elemento essenziale per la selezione dei guardiani, determinerebbe anche questo processo che non è tanto la *trasmissione* della filosofia, bensì *l'individuazione* dell'attitudine filosofica, che a sua volta è il presupposto per il progredire o il regredire lungo la serie delle classi dello Stato platonico. È un presupposto che solo implicitamente potrebbe cogliere il lettore che sia passato per i primi sei libri. Se questa interpretazione è corretta, il ritornato fece seguire all'atto di distinzione, che era già stato compiuto su di lui, quando lo si liberò per una forzata *paideia,* l'applicazione del suo discernimento sugli altri, nell'esercizio delle sue funzioni di guardiano e di arconte.

Così facendo, Platone non avrebbe potuto proseguire fino alla fine il mito della caverna senza rovinare l'effetto dell'allusione alla morte di Socrate. Perché questi non aveva scelto né formato nessun sovrano per Atene. Il suo successore, per dirla in breve, era Platone. E ciò non fu altro che il fallimento storico della sua procedura.

Quando Platone scrisse il dialogo sullo Stato, aveva compiuto solo *uno* dei suoi tre viaggi in Sicilia. Essi non erano volti solo a conquistare un campo d'azione per la sua autoproclamata competenza politica; servivano anche, se non in prima istanza, a confermare che Socrate non aveva sbagliato a renderlo filosofo, e che la morte del maestro l'aveva destinato ad annullare le condizioni per la ripetizione di un ta-

le torto, facendo sì che i filosofi conquistassero il potere. Quindi invecchiare e morire come "arconte" di una scuola filosofica non sarebbe stato un esito adeguato. Perciò è ragionevole supporre che Platone si sia recato ancora in Sicilia dopo il dialogo sullo Stato, e solo dopo il terzo viaggio del 361-360 puntò di nuovo lo sguardo sul *kosmos,* dal quale Socrate l'aveva allontanato. Certo, dopo il *Timeo* fu la volta delle *Leggi',* tuttavia qui si trattò, più che di sovranità del filosofo, solo di un pedante infittirsi di regole per un potere statale meno raffinato. Ecco perché anche in quest'ultima opera Platone dovette rinunciare al personaggio dialogante di Socrate; la scena si svolge nell'esotica Creta, dove Socrate non era mai stato.

Tornando alla *Repubblica*, consideriamo il principio forse più importante: la rinuncia alla legislazione nelle sfere dei semplici usi e costumi, degli influssi sovversivi, dei rapporti quotidiani e dei loro nessi con il superiore e l'inferiore. Per i filosofi non è prioritario badare alla qualità della conoscenza quanto piuttosto a quella dei suoi oggetti, se si deve comprendere in che cosa consista il loro "valore di circolazione". Non si deve considerare questo particolare dal punto di vista tardo della "teoria" e dei suoi successi spettacolarmente oggettivabili: noi siamo abituati a esigere un'affidabilità gnoseologica della teoria che si faccia notare in primo luogo nelle sue *applicazioni.* È praticamente inevitabile che in un mondo in cui l'affidabilità sia garantita e debba essere garantita dalla scienza, anche per il singolo possa essere divenuto poco chiaro il funzionamento di questa complessità. Per il Socrate platonico, invece, la scarsa affidabilità della mera opinione si fa sospetta, perché è ciò che mette a contatto l'anima con *oggetti* dalla dubbia qualità ontologica. L'anima stessa viene in tal modo derubata della sua possibile e dovuta affidabilità. Nei suoi "rapporti" sorge e si impone il difetto dell'organo conoscitivo che le trasmette immediatamente il suo comportamento, debilitandola mo-

ralmente e politicamente. Certo, solo Aristotele troverà la formula dell'anima come *possibilità di tutto*; ciò nonostante il presupposto è giustappunto questa igiene platonica della psiche.

L'affidabilità o l'inaffidabilità sorgono entrambe su un piano assai distante dall'intelletto moderno: colui che, come i filosofi pensati da Platone, è capace di *ciò che sempre permane invariabilmente costante* [VI, 484 b], e che dunque non si perde nella molteplicità del variabile, assume in sé tale stabilità e consistenza e se ne fa carico. Perciò le anime non possono essere di natura filosofica, se si accontentano degli oggetti dell'opinione che sono soggetti a mutamento e a deperibilità. Il concetto di "affidabilità filosofica", nel quale si potrebbero includere quelle che in sintesi Platone chiama qualità, diviene chiarissimo negli esempi contrari: l'amore del denaro (*philochrématia*), che Socrate stigmatizza sempre come meschinità, il timore della morte, che è il limite di ogni mutabilità, infine e quasi ironicamente, la mancanza di memoria, che comporta una perdita parziale dell'identità dell'anima [cfr. VI, 486 a-d]. Della tipologia dell'antifilosofo fa parte dunque anche l'*agon* dei prigionieri nel mito della caverna, che non è altro se non il loro modo di venire a capo di ciò che muta nella sua forma meno affidabile, quella della ripetizione. Nel suo rapporto con l'immutabile, al contrario, l'anima stessa conquista l'alto livello di immutabilità che essa rende non solo affidabile nello Stato, ma anche predisposto per la sua immortalità.

Platone non concepisce la problematica della sovranità del filosofo ponendo la questione su chi debba sostenerla e con quale procedura. Tutta la difficoltà sta secondo lui nel disprezzo per la filosofia nello Stato. Ma questo a sua volta metterà in difficoltà il lettore, dato che secondo i presupposti dello stesso Platone tale disprezzo è solo un caso "applicato" della "cecità" *[Uneinsichtigkeit]* di coloro di cui s'è

detto espressamente che siano del tutto incapaci di "vedere" *[Einsicht]* : i molti, la folla (*plethos*), la massa (*ochlos*). Anch'essi non fanno nient'altro che *il loro,* comportandosi come quei marinai che scambiano il pilota esperto, l'abile timoniere che segue le stelle, per un inutile chiacchierone con la testa tra le nuvole (*metereòskopos*): altra cosa che si sarebbe attribuita al Socrate storico, che ancora si occupava di filosofia naturale e che per questo fu deriso nella commedia di Aristofane.

Nel mito della caverna, la reazione dei prigionieri alle offerte presentate dal ritornato corrisponde al disprezzo politico per la filosofia, che per Platone è la causa principale del fallimento delle aspirazioni alla sovranità dei filosofi. Per questo, valutando la questione a posteriori, solo uno fu liberato dalle catene e tirato fuori, mentre i molti rimasero indietro, a rappresentare quasi quell'*ochlos* che ai filosofi riserva solo rifiuto, scherno e violenza. Ma forse quei molti non avevano tutti i torti. Non era già stata loro negata, dalla stessa visione filosofica, come Platone riferisce loro, la possibilità di prendere parte alla filosofia, senza nemmeno metterli alla prova? Poiché essi sono i molti, ai quali è impedito seguire la via dell'uno, o anche solo approvarlo, l'unica forma nella quale possono partecipare al beneficio del mondo superiore e al suo essere-che-è, tramite il filosofo, è quella di sottomettersi al suo dominio.

Platone nasconde questo punto debole con un'invettiva contro la sofistica: il discredito della filosofia sarebbe dovuto soprattutto a coloro che fingono solo di esercitarla. Con il che si giunge alla contraddizione per cui questi finti pensatori possono fare cose del genere soltanto perché la filosofia frutta loro prestigio e dunque denaro. Ma il punto di partenza era che essa fosse del tutto priva di prestigio, tanto che con essa non si poteva raggiungere la sovranità nella *polis* ordinaria. È un gioco antico, questo, che si gioca tutt'og-

gi: il disprezzo della filosofia come attitudine filosofica. Proclamare la morte della filosofia diviene un affare che, per essere svolto, necessita ancora una volta dell'autorità e della pubblicità che la filosofia stessa ha conferito. E' un miracolo ricorrente che debba essere ben vivo ciò che, per poter essere dichiarato efficacemente obsoleto e morto, può trovare un interesse tanto vivo per il suo destino.

Il circolo di Platone è inconfondibile: chi può diventare filosofo, deve esserlo già. Trasposto nel mito della caverna, ciò significa che solo un certo malessere e un'insoddisfazione per le ombre, atteggiamenti che si manifestano come brama di sapere e abbandono del molteplice - e dei molti -, sarebbero diventati predisposizione al ruolo sovrano del filosofo. Ma neppure quell'uno che è stato liberato tradisce alcunché di quell'inquietudine o brama di scienza. Nulla del fatto che egli avrebbe già ingaggiato *per natura la lotta per l'essenza.* Nulla del fatto che egli chiedesse solo di *porre, alla vista di quel che realmente è, ogni cosa a contatto con la parte dell'anima che le compete, poiché le è già affine.* Al dilemma spinge il bel principio omeopatico del "simile con il simile": certo che questo causa quello, tuttavia solo a condizione che questo sia già affine a quello, e in virtù di ciò sia in grado di produrre influenze e cause. Platone nel dialogo sullo Stato ha coinvolto nel complesso di *polis, theoria* e *mythos* la peculiarità più convincente della gnoseologia antica: l'omogeneità di anima e mondo.

IV. Chiarimento reciproco di due miti

Negli studi platonici non si è prestata attenzione alla metaforica del contatto in misura paragonabile a quella del vedere. Il che ha le sue buone ragioni, almeno dal punto di vista di chi considera che tutto sia orientato alla formazione dell' ideale teoretico e della metaforica ottica a esso subordinata. Il modello dell'atteggiamento teoretico si è impresso a tal punto nell'osservatore posteriore, che espressioni come "afferrare", "cogliere", "toccare"[c] sono diventate le forme verbali più vaghe della condotta intellettuale, senza paragone rispetto a espressioni come, per esempio, "modo di vedere" *[Anschauung]* e "visione" *[Einsicht],* Per l'interesse storico subentra il fatto che tra la metafisica e la metaforica del contatto si è venuto a creare un rapporto durevole con Plotino e il suo sovraccarico di esperienza mistica nella tensione verso l'"Uno". Così la metaforica tattile cadde vittima del linguaggio mistico e del suo particolare "realismo".

Non si suole vedere di buon grado che già Platone la utilizzava per esprimere l'equiparazione che si ottiene nell'incontro del simile con il simile. Come vocazione dei filosofi essa è ripresa all'inizio del sesto libro, dove questi sono definiti come coloro che sanno "cogliere" ciò che è sempre uguale a se stesso. La metafora del contatto ritorna poi alla fine del libro, quando si elabora l'allegoria del sole per rappresentare la teoria senza *hypotesis.* [cfr. VI, 51 lb]

Toccare inoltre è meno che prendere a piene mani, o addirittura afferrare; è piuttosto un appena-raggiunto in un contatto puntuale, l'estrema tensione tra il non-ancora e l'appena della sufficienza noetica. Solo attraverso il contatto il *logos,* con la sua capacità dialettica, raggiunge questo punto estremo, il *megiston mathéma,* l'origine di tutto, per guadagnare, a partire da questo contatto, il nesso che discende fino all'infimo, di *eidos* in *eidos* per terminare in *eidos.* L'espressione del contatto si presenta due volte, e per due volte si presenta per respingere il pensiero della visione *[Anschauung].*

L'allegoria del sole si avvicina gradatamente al punto culminante della *paideia.* La sua esposizione magistrale si crogiola in trascrizioni ottiche. La metaforica del contatto resta ancora lontana dal significare un *ultimo* mistico; per il momento si tratta di un *primo* preteoretico, un limite e un punto di inflessione del movimento filosofico. Certo, non è presentata come un mito, neppure secondo il modello platonico del mito artificiale, tuttavia è qualcosa di simile a un "mito di una sola parola". Come tale si rende accessibile quando lo si traduca secondo il principio del *simile con il simile.* Infatti il contatto è più vicino a questo primordiale principio di azione - infiltrazione, infezione e sovversione - rispetto alla presa di distanza richiesta dalla visione [*Anschauung].* Quando però nel settimo libro, dopo l'introduzione del mito della caverna, la metaforica del toccare muta di colpo in quella della visione, vuol dire che la prospettiva della *paideia* cambia e diventa fondamento di un sistema pedante di discipline. Inoltre la filosofia deve apparire meno privatistica, si deve distogliere dal suo isolamento per approntarsi alla rispettabilità cittadina. Si dà già per scontato ciò che si potrà ottenere soltanto con il governo dei filosofi.

Per quanto le costituzioni di Stati realmente esistenti possano contribuire al prestigio della filosofia e al compimento esistenziale dei filosofi, in fin dei conti il germe della corruzione sta nella natura filosofica stessa. La sua minaccia consiste nella fortuna che è concessa a chi prende parte a tale natura. Platone ne parla in modi diversi, a seconda che ci si trovi prima o dopo il mito centrale. Per esempio, prima del mito della caverna, chi avesse avuto a che fare degnamente con la filosofia, si sarebbe detto fortunato se fosse stato in grado di tenere lontana la sua vita dall'ingiustizia e da azioni empie, e alla fine congedarsi da essa con fiducia e serenità. Di nuovo è il tribunale dei morti il punto di riferimento del concetto di giustizia; ma qui non può essere l'ultimo. Chi raggiunge quella fiducia, ha conquistato un livello alto, ma non il più alto: non *la* costituzione statale che corrisponda alla *sua* costituzione individuale. Perché negli Stati esistenti non c'è nessuno che riesca a soddisfare una natura filosofica; su ciò si fonda la sua minaccia di degrado in un'altra dimensione fondamentale *(allotrion ethos).* Non si pone la domanda sul perché i filosofi non si siano mai occupati di instaurare costituzioni che andassero bene per loro, garantite dalla stabilità del loro stesso governo; ma si potrebbe lo stesso trovare la risposta: perché *questa* filosofia fino ad allora non c'era. Approfondire il motivo per cui non c'era ancora è al di fuori del suo orizzonte di problemi, che non ammette alcuna "storicità".

Così si insinua un nuovo circolo: quel che fanno i filosofi, devono averlo già a portata di mano per poterlo fare. Il dramma della caverna fa qualcosa per tacitare il sospetto che colui che ha raggiunto la luce ed è divenuto filosofo ritorni indietro solo per stabilire i presupposti della sua forma di vita; forma che avrebbe la sua perfetta pienezza solamente se egli *non* tornasse indietro. E' un vero mistero come faccia a essere sufficiente il semplice ricordo dei compagni per distogliere quel singolo individuo dalla vita oltre-

mondana dell'unità di teoria ed eudemonia, facendogli per giunta correre, al rientro, il rischio del rifiuto, del ridicolo e dell'inefficacia. Solo le successive delucidazioni del settimo libro chiariscono che il governo dei filosofi non esige da nessuno di coloro che debbano o possano esercitarlo l'impegno irrevocabile e a vita al servizio dello Stato. Al contrario, il distacco da questo varrà proprio come dimostrazione del fatto che la trasformazione degli uomini mediante la filosofia induca a non poter amare il potere, di certo non i requisiti per mantenerlo. Perciò il filosofo, non appena possa, tornerà alle idee. Lo scopo espressamente programmatico della "formazione" filosofica diviene così un servizio temporaneo, un momento di passaggio della sua vocazione endogena: unificare teoria ed eudemonia. Ciò che distingue il sovrano filosofo dal tiranno è questa provvisorietà e revocabilità della sua funzione statale in virtù di un'*anamnesis* ormai vitale che si rifà alla visione non pre-esistente, ma intra-esistente delle idee.

Dunque l'interruzione del servizio allo Stato sarebbe solo una deviazione? Nel racconto della caverna Platone fa scegliere a Socrate la via più breve, quella d*ell'anamnesis* inversa. Il liberato dalle catene si ricorda dell'ambiente dove viveva prima (*proté oikeòsis*) e di ciò che là si chiamava "essere". Con il che fa presa in lui la compassione per chi è ancora in prigionia. Platone non si è fatto molti scrupoli per spiegare come avvenga che chi è divenuto felice grazie a una svolta violenta e inaspettata del suo destino (*metabolé*) si prenda la briga di ricordare e di partecipare emotivamente della vita altrui.

Una soluzione adeguata potrebbe essere soltanto nel mondo stesso delle idee, cioè a contatto con l'essere-che-è, nella misura in cui sia proprio questo a spingere ad abbandonare il mondo della pura teoria. In tal senso l'allegoria del sole e il mito della caverna spiegano anzitutto per quale

ragione il raggiungimento delle idee indichi proprio il punto di ritorno, tanto nella dialettica quanto nell'azione. Perché l'idea delle idee è la quintessenza di una qualità che fa delle idee non solo la perfetta validità nel teoretico, che soddisfa l'impulso di sapere, ma anche la quintessenza di ciò che deve essere.

Il ritorno di quell'unico non sarebbe allora affatto determinato solo dallo scopo di condividere con coloro che erano rimasti nella caverna l'esperienza di qualcosa, ma anche, per inverso, dalla potenza dell'obbligo insito nelle idee, di non farle restare "soltanto" delle idee. Nella misura in cui esse sono concetti ipostatizzati di qualità morali, come nei primi dialoghi platonici, questo significa di per sé il morale; nella misura in cui però esse in tutte le loro relazioni rappresentano la pura realtà di tutto ciò che c'è e che ci può essere, non è affatto ovvio che spingano a riprodurre la propria archetipicità [*Urbildlichkeit*]. Anche le copie e le cose che stanno in giro per la caverna hanno il loro corrispondente nell'ideale, e solo le ombre sono il loro sottoprodotto spurio. La dimensione ultima del bene significa che l'essere-che-è non basta a se stesso, non è l'assoluto in un senso ulteriore, ma significa ciò che deve essere ancora e molte volte, benché il molto e i molti non possano mai colmare del tutto ciò che contiene questo dovere. È l'effetto dell'idea del bene: le altre idee, essendo appunto perfette, sono "soltanto" questo, e proprio perciò non possono rimanere tali.

Questa conclusione non si trova nel mito della caverna né nel suo contesto. Bisogna guardarsi intorno nella filosofia platonica, per trovare un'implicazione del concetto di idea, che la tradizione ci ha velato e sottratto, ponendo sempre l'accento su quanto vi sia di inaccettabile e inadeguato nell'imitazione delle idee e nella loro trasposizione alla realtà di un mondo e alla molteplicità delle sue anime.

Il risultato di una tale concezione ampliata della dottrina delle idee è che il fondamento dell'esistenza della filosofia in quanto istituzione della dottrina e dell'esercizio del potere statale coincida con quello del mondo stesso: una quintessenza di "esecuzioni" di quei modelli. Nessuna di queste due realizzazioni è proprio per questo tranquillamente comprensibile e ovvia, perché il cosmo a quanto sembra è totalmente sufficiente alle idee e non può mai riprodursi perfettamente in copie. Ciò presenta un'esatta analogia con il prigioniero liberato dalle catene, quando egli giunge al punto culminante della teoria pura: non può non sapere ciò che lo attende al ritorno nella caverna, al posto della felicità raggiunta con la teoria. Non ci sarebbe nulla di incoerente in questi due casi: il mondo delle idee *senza* il mondo delle apparenze o la pura intuizione *senza* la filosofia "realizzata" come dottrina o dominio; ma si dovrebbe lasciar da parte l'idea del bene. È essa che impone di rompere questo stadio terminale: è l'*idea del ritomo.* In quanto tale induce il filosofo a volgersi dalla parte di quel che gli compete come "il suo", invece che verso coloro che ricorda e sui quali avrebbe potere. Se questo stesso tema fondamentale attraversa la spiegazione parziale di Platone, un mito deve potersi spiegare e chiarificare mediante l'altro: il demiurgo e il paideuta sono legati alla stessa fonte "energetica". Il mito non adduce motivi, nemmeno il mito artificiale. Il dio antico non ha alcun bisogno di comunicare. Nemmeno il filosofo ne ha, soprattutto per il fatto che egli è cosi *ordinato e divino,* come solo si può essere mediante un rapporto con il divino e con l'ordine (*theion kai kosmion).*

L'inattaccabilità della vita, la sua libertà dai bisogni - che è immortalità per gli dèi, indifferenza verso la morte per i filosofi - caratterizza la convergenza di una sapienza che mette in conto tutto fuorché l'ingresso in scena di un dio che si manifesti, di un filosofo che dica qualcosa. Perciò la relazione dell'idea del bene con il mondo e con la filosofia

non è quella di un'istanza disponibile alla rivelazione rispetto ai suoi destinatari. Il demiurgo fa un mondo, perché le idee hanno in se stesse qualcosa che lo reclama. Gli archetipi danno al demiurgo l'indicazione per *come* si debba creare un "cosmo" degno di tal nome. E non solo prestabiliscono per lui *che cosa* possa essere e *come* debba essere, ma anche e soprattutto *che* debba essere. Questa è la loro idea del bene: lo splendore del dovere.

Se a questo punto ci soffermiamo ancora una volta sul personaggio che è stato liberato dalle catene, possiamo dire che egli *sarebbe* il demiurgo, se ci fosse ancora un mondo da fare. Ma il mondo c'è già. Il suo essere fatto e finito si mostra nella scenografia dello sfondo della caverna, nelle sue immagini e nei suoi utensili. Se il mondo c'è già, il fascino del dovere irradiato dalle idee colpirà il liberato in una maniera diversa: sarà rispedito nel mondo per ricordargli di continuo, nella sua innegabile deficienza di copia, la sua origine, il canone del suo dovere e la verità possibile, dando a quest'ultima la sua validità nella funzione del potere statale. Il riferirsi al mondo da parte delle idee ha bisogno di continui ritocchi, approssimazioni, *pro-memoria.* Colui che non ha più catene diviene filosofo, non avendo più bisogno di essere un demiurgo, perché ha già vissuto nella distanza che sussiste tra le copie e gli archetipi, cioè in un mondo. È chiaro allora come lo Stato del filosofo non sia affatto uno "Stato ideale"; se fosse precostituito nelle idee, apparterrebbe già all'agenda mondana del demiurgo. Al contrario esso è il *mezzo* per assegnare un posto nel mondo alla cultura del riferimento retrospettivo alle idee, e per raggiungere lo *scopo* della replicabilità asintotica.

Il destino dei prigionieri è radicato nel paradosso dell'idealità delle idee come dell'idea stessa del bene: associa all'*essere* il *divenire,* per recuperare quest'ultimo ogni volta dalla sua deviazione dal dovere, dall'oblio al ricordo,

mediante la *conoscenza',* per dirla in termini neoplatonici: dalla fuga al rimpatrio. Il mondo del divenire deve sorgere da quello dell'essere, ma non deve perdersi definitivamente nel suo movimento. È la conoscenza che, "ricordando", interviene per scongiurare questa evenienza. Questa trinità di essere, divenire e conoscenza non si dipana in maniera rapsodica dall'idea del bene, bensì come unità funzionale.

Non è neanche che i prigionieri facciano alcunché di inessenziale e insensato. Solo che bisogna vederli come degli incompetenti, impacciati funzionari del senso dell'essere: non sanno quello che fanno; però quello che fanno tende comunque alla dovuta replicabilità. È solo che hanno dimenticato che le copie sono già l'altro, al di qua dell'uno. Il mondo dei fenomeni non sarebbe proprio un mondo, sarebbe un'imitazione ancora peggiore del cosmo delle idee, se non fosse la spinta continua a rinunciare alla relazione con le idee. Da questo punto di vista la gnosi scoprirà qualcosa del cosmo che il platonismo di certo non aveva spiegato, ma che tuttavia aveva predisposto a sua conseguenza. C'è il mondo perché ci sono le idee; ma, proprio perché c'è il mondo, tutto in esso è condannato ad allontanarsi dalle idee.

La morte di Socrate è il sintomo di questo stato di cose: uccideranno quello che ritorna, ad averne la possibilità, non perché siano malvagi e abietti, ma perché vivono in un mondo la cui realtà dà loro soddisfazione e non si possono permettere il minimo rischio di perdere questa soddisfazione. Pertanto quello che ritorna, nel momento in cui offre le sue opportunità di liberazione, ha l'*obbligo* di dimostrare la sua stessa *capacità* di dimostrazione. Due ordini di conseguenze dell'idealità urtano l'imo contro l'altro a questo punto: quello della replicabilità gratificante e quello di guidare come si deve sulla via del ritorno.

Il reciproco chiarimento dei due miti, quello del demiurgo e quello dell'uscita dalla caverna, consiste dunque nel fatto che le idee agiscono secondo lo stesso principio su colui che le contempla teoreticamente e su colui che le applica poieticamente: sul filosofo come sul demiurgo. Solo che nel demiurgo hanno come primo e unico effetto l'irradiazione del dovere, perché non c'è ancora nessun mondo per indurre *in esso* l'eventuale efficacia. Chi è pronto a seguire le loro indicazioni, o fa un mondo, oppure compie un'approssimazione continua alle idee a partire dal mondo. Il paideuta è un demiurgo ostacolato dal fatto del mondo: in tutte le sue forme storiche successive sarà continuamente assillato dal *dover* essere l'uno, perché non *può* più essere l'altro.

V. La possibilità di insegnare e di apprendere

Il mito della caverna prelude a un esodo di tutti i prigionieri. Tutti saranno sciolti dalle catene e liberati dalla loro incoscienza (*aphrosyne*). Ciò avviene per gradi: uno è tratto dal mucchio, costretto ad alzarsi e a voltarsi, anzi a mettersi in cammino e a guardare la luce fino a rimanere abbagliato. Poi però la storia riporta solo la vicenda di uno in particolare. Il plurale dell'inizio diviene il singolare di colui che realmente giunge dalla caverna alle idee.

Che le cose stiano così dipende forse dal fatto che Platone si limitò a raccontare un mito per il quale disponeva di un finale: il finale di Socrate. Un simile finale però era possibile solo se gli altri - il "resto" del plurale dell'inizio - fossero rimasti nella caverna, anzi: dovevano restare in catene. Altrimenti sarebbe impossibile l'irreale, avrebbero ucciso quello che stava tornando, se avessero potuto. Non possono farlo perché sono ancora incatenati. Ne consegue che essi hanno continuato con la loro competizione, e dunque a star fissi davanti alle ombre. Dall'iniziale liberazione dalle catene e dalla stoltezza, non hanno tratto alcun guadagno. Platone manca di coerenza nel suo racconto, quando fa persistere fino alla fine l'impossibilità di apprendere, visto che all'inizio aveva fatto della guarigione dall'irrazionalità il "successo" della liberazione.

Si deve aver timore di dire che il ricordo del destino di Socrate l'aveva sopraffatto a tal punto che egli dimenticò e

volle far dimenticare come avesse rinunciato all'esodo generale?

Decisivo è il fatto che il divario tra chi fu trascinato fuori e chi rimase diviene sempre più netto fino a farsi mortalmente rischioso. Se si vuol cogliere nel suo complesso il significato di questo divario, non si deve guardare solo all'impossibilità di apprendere, che deriva dall'accontentarsi delle ombre e dalle competizioni interne alla teoria delle ombre; e neppure solo al fallimento di quello che toma nell'ago«, dovuto ai suoi occhi ormai abituatisi alla luce. Si deve anche dubitare dell'insegnabilità di ciò che si è sperimentato nel corso della *paideia.*

Ma c'è questa possibilità, quando l'oggetto dell'insegnamento sono le idee? Non è inammissibile l'autopsia - nel "contatto" con il bene, letteralmente con le proprie mani - quando si tratta di rispondere all'esigenza che proviene dalle idee stesse, che la loro conoscenza non replichi ciò che c'era già nella loro raffigurabilità? L'idea è tale da opporsi a ciò, tale cioè da far sapere di sé solo tramite mediazione. Diverso è il caso dello Stato: è la trasformazione primaria delle idee, pertanto deve essere dominato dai filosofi: per così dire plasmato di prima mano. Come detentori del potere, i filosofi decidono e dispongono, ma non insegnano.

Questo - anche questo - rappresenta il destino del ritornato. Egli prova, con una buona dose di arte persuasoria - che non bisogna scambiare per "insegnamento" -, a portare gli altri sulla stessa via che ha percorso. Per far questo però deve dar loro un "concetto" di ciò che gli è accaduto, e questo "concetto", che ovviamente serve solo a preparare la "visione" [*Anschauung*], al dilatarsi del suo "successo", diviene "insegnamento". Colui che è chiamato al potere sulla *polis* rimane incastrato alle porte del suo "lavoro". Non riesce a riprodurre la sua propria *paideia.* E ciò per l'essenza stessa della cosa.

Ciò che le idee sono, l'autentico o quel che si mostra solo autenticamente, impedisce nel contempo che da esse si possa trarre un qualche piacere. La curiosità teoretica fallisce nel suo oggetto capitale. Certamente può darsi che i compagni di caverna di quel tale fossero incapaci di apprendere, ma a questa situazione corrisponde simmetricamente quella inversa, ovvero che proprio colui dal quale dipende il loro apprendimento e la loro motivazione, sia incapace di insegnare.

Forse non è tutto. Non bisogna dare per scontata l'apprendibilità, come fosse un'indubbia qualità umana; così pure l'attitudine a insegnare non è la cosa più ovvia del mondo. Di nuovo qui ci sarebbe solo l'impossibilità di insegnare da parte di colui al quale non si possa più attribuire l'impossibilità di esperienza, se la storia della *paideia* deve valere come patrimonio consolidato.

Non si dovrebbe dimenticare che l'uomo non è né per sua natura né per sua origine un essere disposto ad apprendere. E anche se può imparare dalle esperienze, questo non significa ancora che nella sua specie ci debbano essere individui che nei loro esperimenti con l'apprendibilità ricorrano specificamente e professionalmente all'insegnamento. L'individuo insegnante è un'invenzione esclusivamente umana. L'insegnare non coincide con l'imitazione di ciò che si nota in altri o ci si mostra a vicenda. L'insegnamento implica che l'uomo sia vincolato, sul lungo periodo e in molteplici livelli, alla mediatezza [*Mittelbarkeit*]. Un insegnante assume l'esperienza che egli stesso e gli altri hanno fatto, e la rende metodica, effettiva e temporalmente fissata, in modo tale che non si debba ogni volta vivere una vita intera per raccogliere la quantità di informazioni necessarie per la vita. I genitori devono trasmettere ai loro figli ciò che essi stessi hanno imparato e sperimentato nel corso di una vita, nell'arco di tempo più breve possibile; per poterlo fare, de-

vono aver fatto pure quelle esperienze che riguardano l'insegnamento, e si vede subito che non possono averlo fatto bene come chi ci si sia dedicato in modo esclusivo e che abbia tramandato questa abilità all'interno di una casta o di una scuola. Così il fiume "esperienza della realtà" confluisce nel fiume "esperienza della mediazione della realtà". Gli insegnanti perciò lasceranno dietro di loro una quantità sempre maggiore di perdita di realtà, a favore della loro maggiore abilità nel trasmettere informazioni e abilità. Non c'è mai un limite per l'aumento di questa sproporzione, di questa perdita e dei rischi che comporta per i non insegnanti.

Quello che ritorna nella caverna, che nel mito prende il posto di Socrate, ha raggiunto il suo guadagno incomparabile nell'essere-che-è, ma non può dimostrarlo. Nel confronto con coloro per i quali è in gioco la possibilità di apprendere, egli ha cessato di essere "realista". Pertanto non può distoglierli dalla "realtà" che li soddisfa. Questa specie di Socrate è fortemente sospettato da tutti gli altri di non avere più nulla a che fare con il mondo delle loro esperienze. Nessuna arte pedagogica può far fronte a questo fondo di indisponibilità verso l'insegnamento.

Contro la configurazione del mito della caverna parla il fatto che la storia dell'umanità è di per sé una prova di quanto sia efficace il contesto della capacità di insegnare e della disponibilità a imparare. Ciò nondimeno, così come vediamo fior di insegnanti e constatiamo quanto siano preparati nel loro lavoro, non accade lo stesso per quanto riguarda la disponibilità ad apprendere dei discenti. Tra la disposizione dell'una e dell'altra parte persiste da sempre una sproporzione difficilmente spiegabile, fino al punto che pare legittimo sospettare che i risultati ultimi dell'apprendimento non siano per nulla, o in minima parte, l'effetto degli sforzi dell'insegnamento. Non è un caso che la *paideia* pla-

tonica sia un'esperienza, non un insieme di istruzioni - e la trasposizione dell'esperienza è un fallimento, con rischio letale per il Socrate di turno.

Il sospetto del nesso causale che va mescolandosi tra insegnamento *[Lehre]* e formazione *[Bildung]* non risparmia la domanda su come si sia giunti alle figure dell'insegnante e dell'alunno. Questa problematica fa pensare a quanto poco vi sia di arbitrario nel fatto che la "formazione" presentata da Socrate sia inserita nello scenario della caverna. Nella storia dell'umanità solo un riparo sicuro poteva far sorgere qualcosa come la "funzione" dell'insegnamento. È probabile che l'intimità dei cacciatori nomadi con il focolare dell'orda abbia fatto di quello che originariamente doveva essere un luogo di rifugio, un terreno di addestramento in cui sperimentare insieme le azioni da compiere al di fuori del nascondiglio. Nessun altro genere di essere vivente aveva mai potuto permettersi un periodo così lungo di "incubazione", per sviluppare la capacità di esistere. Le caverne, e quanto sorse nell'elaborazione successiva dei loro vantaggi, non sono state solamente i "centri" dell'insegnamento e dell'apprendimento, ma anche, con la loro costante crescita estensiva e intensiva, il luogo di origine dei primi processi di istituzionalizzazione, professionalizzazione, canonizzazione: parole grosse, forse, per delle fasi iniziali minimali. Ma il rendimento delle attività di autoconservazione all'esterno, in campo aperto, dipendeva troppo da ciò che si faceva nella caverna.

Perciò le caverne sono divenute i siti più importanti dove si ritrovano gli arsenali degli artefatti umani. I reperti alterano ovviamente le proporzioni tra esterno e interno. Ciò che però nacque nella caverna, si fonda in buona parte sulla sua carenza più importante: l'esclusione dell'esperienza immediata, dovuta all'oscurità e alla scarsa visibilità. Il racconto, il rituale, le immagini, sostituiscono in modo forse pre-

valentemente magico il mondo esterno, e tuttavia permettono di relazionarsi a esso come se fosse presente. L'organo dell'attenzione nei confronti del mondo "reale" è il "per sentito dire". Ciò implica che nella caverna si doveva insegnare a credere. La mediazione e l'autorità non si separeranno mai; l'attrazione per l'immediatezza non viene neppure avvertita da chi ignora del tutto tale mediazione. Chi è sempre stato circondato dalle cure della caverna, si opporrà all'eventùalità di essere svalutato e mediatizzato nei confronti del "mondo esterno".

Quindi da una parte la "cultura" è un arricchimento del mondo interno alla caverna e una validazione comparativa del suo esterno che appare anticipato nei riti e nelle immagini; dall'altra ogni mutamento delle condizioni esterne, ogni prestazione interna che non abbia un "contraccolpo" di conferma, inficia come mero succedaneo questo mondo proprio [*Eigenwelt*]. Per i suoi occupanti, la caverna è allestita secondo la finalità di tutti i contatti esterni, ma basta che uno faccia un salto fuori e subito porta con sé il rischio della svalutazione; a meno che non torni - al contrario del modello socratico - con un'offerta "migliore". È qui che, nel mito della caverna, fallisce il ricordo della visione delle idee: il tipo-Socrate si dimostra più debole e impacciato di ogni suo concorrente, reso ridicolo come un illusionista che sbaglia il suo numero. Ma non deve andare per forza così. Va così soltanto supponendo che la corrispondenza tra i due mondi, quello esterno e quello interno, rimanga stabile - e questa condizione vale per Platone, perché il mondo dei fenomeni è e rimane la *mimesis* del cosmo delle idee; un mondo essenzialmente immutabile, anch'esso, in virtù delle idee. Al minimo sospetto che ci possa essere qualcosa di "nuovo" da imparare, quello che si è liberato dalle catene diverrebbe il delegato di coloro che sono rimasti, presso i quali dovrebbe informarsi su come maneggiare le ombre con più precisione nell'*agon*. Allora si direbbe che certo, le

idee attengono alla filosofia, ma non avrebbero potuto essere "riconosciute", non avrebbero potuto avere alcun "significato" senza l'esistenza delle ombre, che consente di approfittare delle loro leggi.

Tuttavia la mancanza di ogni "sospetto" di questo genere, di un'"arte della congettura" rispetto all'esterno, è quel che rende la prigionia nella caverna platonica così impenetrabile da non ammettere né curiosità per l' esterno, né disposizione ad apprendere. Sono le stesse premesse che rendono possibile anche il mondo delle idee come sfera delle costanti del mondo. La fine che incombe sul tipo-Socrate e quella del Socrate reale si fondano sul fatto che la *polis* non possiede nessuna curiosità. È teoreticamente autarchica, così come i suoi dèi lo sono fisicamente. Non ha bisogno di nessun esploratore della vera realtà, di nessun funzionario della *paideia.*

Per questo la filosofia è implicitamente diretta contro la città esistente, crivella la sua autarchia. Fomenta la congettura che ci sia qualcosa di più e di diverso: un'essenza migliore o addirittura un più-che-essere. La prima frase della *Metafisica* di Aristotele, secondo cui l'uomo per natura tende al sapere, è, nonostante la sua manifesta ingenuità, il risultato delle "congetture" suscitate filosoficamente al di là dei confini dello Stato. Ma è anche per questo che Socrate reclama che avrebbe dovuto essere mantenuto nel *prytaneion* a spese dello Stato, come forma minima di assunzione del potere statale del filosofo, in virtù della sua utilità statale.

Da allora ci si è abituati a vedere nel "ricercatore" un esploratore delegato dalla comunità, a beneficio dell'umanità. È il funzionario di un volere comune volto alla conquista della realtà, proprio perché ciò che ora si chiama "realtà" è il mutabile stesso che, trattenuto alla vista in modo durevole, fa parte delle dure condizioni dell'autoconservazione. Si

tratta della divisione del lavoro della conoscenza, che non può essere proiettata nella caverna platonica, benché fosse contenuta proprio dalla *politeia* abbozzata da Socrate, come conseguenza delle visioni che si ottengono nel corso del mito della caverna: la volontà di conoscenza non è affatto universale come affermerà Aristotele. Poiché dunque l'insegnamento *deve* fallire, colui che ritorna in virtù delle visioni non è uno che illumina, ma uno che ha potere. Egli conosce l'interesse che percepisce, non a partire dall'autocoscienza o dai bisogni della prigionia. Altrimenti egli stesso non sarebbe stato liberato dalle catene e trascinato via a forza. Sperimenta la possibilità altrui di percepire un qualche interesse per la verità solo ed esclusivamente nel luogo di questa stessa visione: di fronte all'idea del bene. È essa che gli permette di ricordare e che lo spinge a ritornare: conversione dell'*anamnesis* platonica, a bella posta sottaciuta ed evitata nella *Repubblica.*

Platone ha il raro dono di trarre profitto nel lungo periodo una volta prese e avviate delle soluzioni ai suoi problemi. Ciò che era stato predisposto con l'allegoria del sole rispetto all'idea del bene, viene poi dimenticato e perduto nel mito della caverna, come se non ci fosse mai stato. Certo va tenuto fermo che il successo della *paideia* potrebbe derivare solo dal suo corrispondere alla natura del filosofo: la felicità individuale di questo coincide perfettamente con il punto culminante di quella; così perfettamente, che egli è capace di dedicarsi alla formazione *(en paideia)* per tutta la vita, sentendosi come sulle isole dei beati (anticipazione dell'esito della vita davanti al tribunale dei morti). Il pensiero del tribunale dei morti, che attraversa tutto il dialogo come un motivo ricorrente che irrompe di volta in volta con tutta la sua potenza, sarebbe tuttavia l'ultimo pensiero, quello che ostacola lo svolgimento del compito politico, così come l'idea dell'immortalità aveva impedito al Socrate del *Fedone* di prendere sul serio le possibilità della sua efficacia nel

mondo, che sentiva in inconciliabile competizione con le sue prospettive nell'aldilà.

Nell'esposizione del mito della caverna, Platone non trova l'aggancio per introdurre l'idea del bene come punto di ritorno della *paideia.* Socrate, forzato come sempre in questo dialogo, deve a sua volta operare una forzatura, ricorrendo alla *politeia mitologizzata nel logos,* per poter stabilire, in quanto narratore, ciò che accade in questa storia: *E' dunque compito nostro, compito proprio dei fondatori, quello di costringere le migliori nature ad accostarsi a quella disciplina che prima abbiamo definita la massima, vedere il bene (idein to agathon) e fare quell 'ascesa* [VII 519 c-d] : cioè non permettere a tali nature di stabilirsi là a loro discrezione, costringerle a ritornare e a prender parte di nuovo alle fatiche e agli onori della caverna. Una concentrata indignazione colpisce Socrate a causa di questa svolta indotta dall'esterno: *Dovremo veramente fare ingiustizia a queste nature e farle vivere peggio, quando possono vivere meglio?* [VII, 519 d]. Socrate non riesce ad aggirare questa violenza, perché non può operare con il "risultato" della *paideia* che tra l'altro minaccia di essere assorbita nel piacere della pura teoria. Può solo giustificarla con la razionalità iniziale della *polis,* la divisione del lavoro e la partecipazione di tutti al benessere generale. La sua impalcatura, montata con tanta fatica per porre le basi dell'educazione e dell'essere, non può che restare inutilizzata. L'idea del bene non è capace di sopportare da sola la svolta nell'immanenza. La coerenza del dialogo si frantuma. Le idee rendono sapienti, certo, ma solo l'idea del bene potrebbe indurre il sapiente a non dimenticare il suo dovere.

Solo in questo passaggio Platone allude al destino del ritornato, giunto al punto più basso del suo fallimento nella liberazione degli incatenati. L'avrebbero ucciso, dice il mito, se non fossero stati appunto incatenati: e tali *rimangono*

sotto la sovranità di chi tiene il potere nella *politeia.* Perciò devono sopportare che il ritornato partecipi di nuovo alle loro fatiche e ai loro giochi a premi, secondo le disposizioni degli arconti; forse perché a lui non competeva ciò che costituiva il programma dell'individuazione e della formazione dei filosofi: *quei guardiani che sono guardiani nel senso più stretto (akribestautos phylakas), devono essere filosofi.* E chi non è tagliato per diventare sovrano, rientra nei ranghi? Oppure è così che, in condizioni realistiche, i sovrani giungono al potere? Cioè trionfando nell'ago« degli incatenati, dopo aver superato l'iniziale difficoltà dovuta alla vista troppo acuta, abituata alla luce del giorno, e vincendo tanto più facilmente e nettamente, quanto più ora conoscono e riconoscono il grado di precisione delle copie e delle loro ombre rispetto agli originali? Affinare la vista mediante il ricordo della chiarezza degli archetipi, corrisponde esattamente al metodo di ingrandire i caratteri minuti per renderli leggibili, e di rendere accessibile la giustizia a partire dallo Stato. La spiegazione platonica dell'allegoria della caverna fornisce anche solo il minimo indizio che confermi l'ipotesi che colui che è stato "formato", una volta rientrato nella caverna, giunga a conquistare il potere vincendo nell'*agon*? Solo quando si riprende a parlare degli onori nella caverna, si lascia vagamente intendere che i fruitori del teoretico se la sarebbero cavata meglio dei trogloditi, se si fosse trattato di *conoscere* il significato delle immagini, la loro provenienza e la ragione della loro successione regolare, invece di limitarsi a *registrarle* e *memorizzarle.* Altrimenti come potrebbe tornare a vivere nelle ombre quello che ritorna dal mondo superiore, schernito e minacciato e con un'intera moltitudine contro di lui? Se ci fosse l'ascesa oltre l'*agon,* tutta la *paideia* otterrebbe non solo la giusta formazione per il singolo e la preparazione essenzialmente giusta per la sovranità statale, ma anche l'apertura alla via per questa sovranità, in quanto prova di una perspicacia, la cui astuzia

costituisce l'unico mezzo per guadagnare il rispetto degli altri e il primato su di essi. Questa congettura evita la difficoltà di far sembrare la "qualità" filosofica immediatamente adatta alla conquista del potere, dal momento che gli altri non possono conoscerla.

Quando dicevo che il ritornato avrebbe ottenuto la supremazia non solo grazie alla sua vista più acuta e a una memoria più precisa circa l'ordine di successione delle ombre, ma anche e soprattutto per aver conosciuto il fondamento della regolarità di questi fenomeni, ho probabilmente destato un'aspettativa che ora bisogna soddisfare: mostrare cioè dove Platone parli di questa nuova differenza. La mia tesi è che ciò accada là dove, seguendo lo sviluppo delle singole discipline, quelle che più tardi saranno chiamate "arti liberali", egli tratta dell'astronomia. In un certo senso l'*agon* degli incatenati potrebbe esserne la prefigurazione.

Questa competizione non può che essere una caricatura della teoria. Il ritornato è l'unico in grado di sapere non solo che le ombre sono le ultime, pallide riproduzioni della realtà in sé, ma che anche il comportamento degli incatenati, da esse indotto, è la peggior copia che si possa dare del rapporto con la realtà vera. Teniamo presente che Platone fa in modo che gli incatenati chiamino sapere (*sophia*) la loro conoscenza del movimento delle ombre, dunque il problema è come e perché essi trattino l'oggetto di questo sapere come l'essenza stessa. D'altra parte non lo farebbero, se ci fosse pura tenebra. Platone non è uno gnostico: anche nella penombra della caverna c'è qualcosa della verità. Certo, non manca l'ironia per quello che il sapiente ritiene raggiungibile, ma questo non significa negare il sapere e la scienza.

Anche con le ombre si può fare qualcosa che assomigli alla scienza: è possibile descrivere le loro reciproche relazioni, le sequenze delle loro apparizioni e, in un primo mo-

mento, ipotizzare che tali immagini scorrano seguendo una regola, e dopo, una volta trovata conferma, giungere a prevedere la successiva apparizione. È esattamente la forma di sapere che possiedono gli abitanti della caverna: un sapere che si attribuiscono a vicenda, dunque un sapere oggettivato, che assumono con lo sprone degli onori e dei riconoscimenti. Perciò è necessario identificare e nominare le ombre, costruire i concetti delle loro correlazioni, possibilmente significative e riferite l'una all'altra, magari collegate da storie, in modo tale che chi ricordi meglio degli altri la sequenza di quel che si rappresenta prima, dopo e simultaneamente, finisca per entrare in possesso, al limite, di una teoria generale delle correlazioni. Ciò che accade nella caverna è la perversione che Platone aveva annunciato, quella di ogni attitudine genuinamente filosofica. Non può trattenere nulla se non il cosmo al suo livello più basso e, per così dire, stravolto. Perciò si è limitata a soddisfare il criterio minimale dell'ordine.

Il punto debole di quelli che, se potessero, ucciderebbero il ritornato-Socrate, sta nella brevità con la quale devono prendere una decisione. Per sapere se era valsa la pena imboccare la via verso l'alto per la competitività, bisognava attendere il ripristino dell'adattamento ottico. La posizione del ritornato nei confronti della competizione non tarda a mutare, evidentemente, dal momento che può sfruttare il vantaggio di conoscere gli archetipi di tutto ciò che passa in rivista, e di aver scoperto il meccanismo generatore delle ombre. Ecco che allora, anche al livello delle più basse forme del sapere, svolge un ruolo decisivo la conquista delle visioni più alte, e ciò inevitabilmente tende a volgere il sapere in potere. Si devono valutare le conseguenze di questa situazione a partire dal suo contesto, e non restare vincolati al ricordo della morte di Socrate. Infatti la pietà nei confronti del nome impronunciato deve essere appunto legata alla violazione del postulato del dialogo sullo Stato, secon-

do il quale il filosofo non può accontentarsi della sua obbligazione nei confronti del potere. Proprio quando noi vediamo che il ritornato non solo disprezza in questa estrapolazione la forma di sapere della caverna, ma se ne approfitta anche, è chiaro che in gioco c'è qualcosa di più di un semplice passatempo ludico con le ombre.

Con l'esperienza delle idee alle spalle e in virtù di questa, l'*agon* deve svolgersi come una parodia della conoscenza: vuota nella sua rinuncia al vero, all'essenziale, alla visione. Ma l'osservatore moderno non può fare a meno di notare come la caricatura platonica sia molto più vicina alla condizione dell'età moderna che a tutto ciò che nell'allegoria si presenta come superiorità della conoscenza nel mondo delle idee. Infatti, quel che è in grado di fare la teoria scientifica dell'età moderna è proprio, una volta identificati i fenomeni, la verifica della loro regolarità e delle loro relazioni, e dunque la previsione del loro manifestarsi in un dato momento. Dell'"essenza" dei suoi oggetti, la teoria non sa nulla, e considera questo come il prezzo ragionevole per garantirsi la sicurezza di ciò che sa. Platone conosceva questo tipo di scienza solo per una disciplina della sua epoca: l'astronomia. È lei a essere derisa nell'*agon* dei reclusi, come una scienza "humeiana", che non avanza mai dal *post hoc* al *propter hoc* né sente il bisogno di farlo. La quintessenza della sua perfezione sarebbe una sorta di Laplace come fisico dello spirito del mondo, un'intelligenza di tutti gli stati possibili dell'universo, fatta solo di equazioni differenziali.

Platone non poteva accettare una simile teoria astronomica, perché non poteva differenziarla dalla sublimità dei suoi oggetti; per il cui rango più alto egli prevedeva altro che stelle e sfere. L'allegoria e la sua spiegazione si fanno beffe di una forma di sapere che è e rimane limitata ai fenomeni. L'astronomo non può considerare altro che rapporti

reciproci tra punti di luce, niente più che costellazioni, la cui localizzazione e datazione, escludendo ogni tipo di spiegazione sulla loro genesi, offre quella regolarità che consente per lo meno dei pronostici e che offre alla teoria la sua sconcertante capacità di conferma.

A fronte della sicurezza con cui questo tipo di teoria si picca di non sbagliare mai, pare quasi che nell'allegoria le cose vadano male per il ritornato, con la sua offerta di diffondere una visione sull'essenza delle cose. Proprio a causa di questa visione era divenuto incapace di gareggiare. Al contrario la forma di sapere della caverna è capace di progresso: abbandonata a se stessa, dovrebbe giungere, nel lungo periodo della sua visione d'insieme, a un'efficacia sempre migliore. In ogni caso gli incatenati non si accorgono che la possibilità della loro competizione si fonda su *una* condizione: sull'affidabilità della macchinazione che opera alle loro spalle nella produzione delle ombre. L'*agon* potrebbe darsi solo come gioco di fortuna, se il presupposto di affidabilità, da loro ignorato, non fosse stabile. Questo debole presupposto dovrà cambiare a fondo la gnoseologia dell'età moderna, dato che cambia la competenza rispetto alla *produzione* degli oggetti.

Nella caverna di Platone quello che in un primo tempo doveva essere il segreto di pochi, dominare completamente il meccanismo, si sarebbe logorato con il passar del tempo, perché lo svolgimento dell'*agon* è inevitabilmente pubblico; i misteri del calendario astronomico contengono solo pochi oggetti adatti alle discipline arcane. Chi ha la vista acuta perde alla svelta il potenziale di conquista della supremazia. Gli incatenati dovrebbero dunque vedersela con altre forme di composizione della classifica e dei ranghi, forme che difficilmente potrebbero essere di nuovo tanto affini alla forma di vita teoretica. Non appena siano diventati tutti uguali dinanzi al sapere pubblico, verrà meno ogni oggetto

per le loro azioni e negoziazioni. La teoria non spingerà più a un comportamento agonico. Questa "escatologia" della caverna è ancora assai lontana dall'allegoria di Platone e dalla sua esposizione. Tuttavia può non essere illegittimo portare all'estremo i motivi del disprezzo nei confronti della forma di sapere della caverna, anche rispetto alla sua virtualità storica. Se si pensa alle successive spiegazioni della decadenza dei sistemi politici, anche per la caverna la perdita di una forma teoretica della disputa per il rango, per quanto basso sia il rango della teoria stessa, può indurre alla degenerazione barbarica delle relazioni sociali. Gli incatenati sarebbero diventati definitivamente inadatti all'apprendibilità paideutica. Il fatto che, se potessero, ammazzerebbero Socrate, indica quale potenziale si celi nella dimensione prefilosofica, incompiuta, non sviluppata, dei *phylakes*: la teoria dimezzata è micidiale.

Nel momento colto dall'allegoria della caverna, non si è ancora placata la tensione teoretica per l'ottimizzazione della capacità di conferma. Dobbiamo assolutamente restituire dignità all'aspetto umano stando al quale l'attività degli incatenati li tiene occupati in modo opportuno poiché li sottrae dalla miseria della loro condizione. Vale già qui la nozione, tanto familiare all'epoca successiva delle scienze, per cui la teoria diviene sempre più monotona, farraginosa, noiosa, nella misura in cui si fa più densa e aumenta la sua capacità di rendimento. Proprio per la sua indegnità razionale, la scienza della caverna mantiene i momenti di tensione di cui l'*agon* ha bisogno. L'astronomia, invece, con i suoi vaghi schemi che Platone ci presenta qui e altrove come una conoscenza di grado superiore, svincolata dai fenomeni, non risulterebbe altrettanto attraente per dei sensi teoreticamente raffinati. Sarebbe oltretutto sbagliato dedurre dalla semplice indisponibilità e dal rifiuto dei prigionieri della caverna, che la loro occupazione non possa in alcun modo avere un senso e un contenuto teoretico, solo perché chi

possiede interesse teoretico non si lascia sedurre dall'offerta della visione più alta.

Non si è prestata sufficiente attenzione al fatto che il Socrate della *Repubblica* riproduca nel dialogo la situazione che si era presentata metaforicamente nella caverna. Si prende gioco della posizione di Glaucone riguardo all'astronomia. Gli sembra che questi non faccia che difendere il punto di vista degli *agonizontés* davanti alle ombre. È alla loro forma di sapere che Socrate allude, quando definisce sciocco ravvisare nella fissazione del calendario l'apporto più utile dell'astronomia. Per queste cose basterebbe appunto conoscere la sequenza dei fenomeni, la periodicità della loro ricorrenza, la ritmica delle costellazioni, senza alcuna conoscenza dei vincoli tra gli oggetti, delle loro condizioni reali di interdipendenza; dunque esattamente quel che costituisce la competizione delle ombre.

La vera astronomia, invece, non è solo una scienza che dà accesso alla conoscenza, ma è anche una scienza a sua volta accessibile. Si pensi all'analogia del rapporto che hanno in geometria le figure disegnate con gli oggetti veri: al posto delle figure, le costellazioni nel cielo. Mentre però gli artefatti dei disegni geometrici aiutano a costruire affermazioni che stabiliscono rapporti evidentemente necessari con gli oggetti stessi, per questa astronomia di secondo grado non c'è traccia della minima proposizione che faccia desumere che una tale scienza sia anche solo possibile.

Platone parla di questa "seconda astronomia" che deve aprirsi solo allo sguardo della ragione, metaforicamente volto verso l'alto: una forma impotente, come ci aspettiamo sia impotente l'atteggiamento di quello che, una volta libero dalle catene, fa ritorno nella caverna, ammesso che riesca a trovare uditori a cui poter raccontare la sua "verità". È in Platone stesso che ci diviene chiaro che cosa *non* poteva dire il ritornato.

Al posto di quest'ultimo, Platone non si imbatte soltanto nell'ostilità di coloro che sono rimasti senza insegnamento, ma anche nel giudizio dell'osservatore storico, finendo col mettersi in cattiva luce in qualità di maestro della vera astronomia. Non è un caso che alla fine delle *Leggi* Platone si smentisca e non cessi di considerare l'estrema regolarità dei fenomeni astronomici come prefigurata in una sfera ulteriore a essi, ma la spieghi con l'ipotesi dell'animazione dei corpi celesti, ipotesi che poi Aristotele svilupperà.[4] Se anche fosse che la ragion pura debba porsi al seguito dell'altrettanto pura teoria astronomica, il fatto che il sovrano della città ricorra alla visione che è negli astri - che gli serve come guida su tutte le cose - non potrebbe diventare una delle leggi dell'ultimo progetto platonico di Stato, visto che qui si introduce un'assemblea notturna degli arconti. Perché mai avrebbe dovuto svolgersi questa riunione, necessaria alla salvezza della città, se l'astronomia fosse rimasta una questione di ragione pura?

Dal comportamento che il Socrate platonico adotta nei confronti dell'astrono-mia dell'epoca esposta da Glaucone, possiamo dunque desumere quale avrebbe potuto essere il comportamento del filosofo che ritorna nella caverna, nei confronti della forma di sapere dei suoi ex compagni. Platone fa si che Socrate si comporti come si sono comportati in ogni epoca i possessori di presunte verità: espressione dominante della verità di secondo grado è il dileggio della forma di sapere empirica, senza che si annunci, anche solo a grandi linee, il fatto più importante, che è la comprensione dei fenomeni superficiali come aspetti di un meccanismo reale che garantisce la regolarità dei fenomeni stessi. Questa enfatizzazione è gravida di conseguenze per l'intera storia del platonismo. Il mondo reale viene disprezzato, senza che si possa accedere alla promessa di una realtà superiore, e questo vale tanto "per gli altri" quanto per colui che l'accesso si vanta di averlo raggiunto. Rispetto alle forme plato-

nizzanti della visione, si veniva sempre a sapere *che* il suo destinatario la riceveva, ma non in *che cosa* consistesse; o magari anche solo che essa sarebbe *possibile* a determinate condizioni. Questo è esattamente ciò che Kant chiamerà "fantasticheria" e "tono di distinzione".

Certo nel frattempo si è venuta a creare un'astronomia non limitata al calcolo foronomico della regolarità a lungo termine. In quanto meccanica celeste, e poi in quanto astrofisica, riesce in gran parte a spiegare i fenomeni, purché nell'uso del verbo "spiegare" non si presti attenzione ai presupposti che a loro volta sono privi di qualunque spiegazione. Presupposti che sarebbero stati proprio ciò che una scienza del tipo dell'astronomia platonica del secondo grado avrebbe preteso di sapere prima di ogni altra cosa.

È dunque estremamente dubbio che la teoria prevista da Platone e auspicata come programma obbligatorio per i tutori del suo Stato potesse avere a che fare con la fisicalizzazione dell'astronomia. In effetti il criterio dei governanti doveva essere la più alta precisione nella registrazione e nel pronostico delle costellazioni. I fenomeni, in quanto semplici copie di tale precisione, come le figure della geometria in quanto rappresentazioni delle sue proposizioni, servivano poi soltanto alla deduzione dei movimenti necessari. Questi a loro volta, conformemente alla loro verità ultima, dovevano essere giustificabili nelle idee di velocità e lentezza e nei concetti di numero e figura.

Il consiglio del filosofo di dimenticare completamente la "prima astronomia" doveva apparire come una sorta di frivolezza per quanti in essa e attraverso di essa avevano trovato la forma più precoce di familiarità con il mondo: togliere di mezzo il timore di sorprese da parte della natura, volgersi al futuro con sguardo quasi speranzoso. Già nel *Fedone* si era trattato di una *vera terra,* della quale tuttavia non si era detto nulla, se non che essa, immacolata, si di-

stingueva per purezza da quella dell'esperienza. Sulla stessa linea si porrà il mito conclusivo della *Repubblica,* quando decanta le sconvolgenti bellezze dell'incomparabile spettacolo cosmico che si offre in un luogo accessibile esclusivamente alla ragione. Nel mito ci può essere un'astronomia dell'invisibile - ma che cosa in essa soddisfa il senso teoretico? O anche solo quel senso capace di tenere impegnati davanti alle ombre gli abitanti della caverna, e di rassicurarli riguardo alle cose future? La loro indignazione si indirizza contro la rinuncia alle loro faccende con le ombre e contro l'invito a rivolgersi alla paradossale teoria dell'invisibile. Potremmo intendere il mito conclusivo della *Repubblica* come una di quelle storie che Socrate avrebbe potuto raccontare nella caverna, se solo qualcuno fosse stato disposto ad ascoltarlo.

La tradizione europea che ha interpretato il mito della caverna non si è mai sentita attratta dalla situazione della caverna. Neppure dal fatto che essa offriva una certa affidabilità, doversi separare dalla quale poteva innescare la rivolta. Si è sempre partiti dal tacito presupposto che ogni uomo sia per natura un metafisico. Se si trovasse nella caverna, nulla lo attrarrebbe e lo stimolerebbe di più che cogliere l'occasione per riuscire a contemplare l'essere-che-è.

Tuttavia proprio questo presupposto non sembra affatto valido per coloro che non sanno ancora nulla di metafisica. Al contrario essi hanno sempre manifestato tutta la loro insofferenza ogni volta che si parlava di una realtà che non potevano *ancora* avere o che non avevano *più.* Il fatto che anche tutti i generi di "realismo", che pretendono di non esser più metafisici, sembrino pur sempre avere lo stesso effetto che ha ogni relazione metafisicamente fondata con una realtà "genuina", rivela impercettibilmente una relazione sottocutanea e reciproca tra le due posizioni. L'insofferenza verso il realismo ha uno dei suoi fondamenti nel fatto

che esso era in grado di offrire solo una realtà alla quale nel contempo si era già sempre reso disponibile un gruppo disposto e capace di oltrepassarla una volta per tutte e di sostituirla con quella genuina e ultima.

C'è una sorta di indegnità conoscitiva del penultimo. La si costruisce esattamente come l'indegnità conoscitiva delle ombre nella caverna, a opera di chi pretende di saper offrire il meglio. Interpretando l'allegoria come *paideia,* Socrate fa con il suo interlocutore quel che il ritornato tenta invano nella caverna. L'elogio superficiale dell'astronomia che pronuncia Glaucone è quasi letteralmente quello della qualificazione da raggiungere nella competizione della caverna: *conoscere meglio (euaisthétoteros echeiri)* [VII, 527 d] i mesi e le stagioni, è un vantaggio non solo per l'agricoltura e la navigazione, ma anche per la strategia militare. Socrate respinge in modo altamente ironico una siffatta ideologia da ragionieri *[Realschuleideologie]* ; secondo lui evidentemente Glaucone avrebbe paura della gente e non vorrebbe far credere di aver inserito nel suo curriculum qualcosa di inutile. Sarebbe più importante badare al fatto che una materia di tal genere muterebbe di nuovo l'organo con la quale è percepita, ovviamente secondo il principio del *simile con il simile*: quanto più puro è l'oggetto che viene colto, tanto più puro diventa questo organo per essersene occupato - e si tratta della ragione stessa, con il cui aiuto soltanto *si scorge la verità.* La falsa astronomia che si accontenta dell'empirico, corrompe l'organo con cui entra in contatto. Qui è in gioco qualcosa di più che una semplice differenza di grado nella certezza del risultato.

La critica di Platone all'astronomia si legge come se fosse *ex ante* rivolta al ribaltamento aristotelico della sua allegoria della caverna, il quale non intende più considerare il guardare-dall'-alto come una metafora, ma alla lettera. Platone insiste nella metafora. Lo sguardo ottico dall'alto otterreb-

be l'effetto contrario: dirigere lo sguardo verso il basso. Dunque la congettura che l'invisibile si trovi in alto oltre il visibile, è precisamente l'errore elementare. Come se volesse raccogliere con le proprie stesse parole la parodia aristofanesca, Socrate dice che se qualcuno se ne stesse stupefatto a guardare dall'alto con la bocca aperta o dal basso con la bocca chiusa, desiderando così di conoscere qualcosa di percepibile, ciò non avrebbe nulla a che fare con la scienza, *e l'anima sua non guarda in alto, ma in basso, anche se egli apprende stando supino, disteso a terra o nuotando in mare* [VII, 528 c]. Come la minaccia della morte nel finale irreale dell'allegoria della caverna pone a termine l'aspettativa del Socrate del dialogo, la derisione dell'astronomia con la sua immagine da commedia determina la quintessenza del suo ricordo come enfatizzazione della linea tracciata dalla filosofia della natura. Tra le allusioni alla tragedia e alla commedia, la promessa di un'astronomia so-vraempirica, senza la gravità della domanda sulla sua possibilità, è pura ironia?

Così si capirebbe l'ira di coloro che sono rimasti nella caverna, riguardo all'offerta di una visione superiore. Come potrebbero crederci? Non devono sentirsi derisi in vista della derisione di ciò che il mondo rende accessibile agli occhi, con il tono dell'incertezza estrema, del gusto sconsiderato per il fùtile panorama degli *ornamenti del cielo,* dei quali tuttavia non si può dire null'altro se non che sono molto inferiori alle vere figure? [VII, 528 d] Rispetto a queste ultime, le prime sarebbero da considerare come i quadri dei grandi pittori rispetto alla realtà. Ciò che irrita del platonismo, di ogni platonismo, diviene comprensibile in questa sorta di assenso alla rinuncia del dato, senza ottenere la sia pur minima contropartita.

Il momento centrale dell'allegoria della caverna diviene visibile solo alla fine: quello che ritorna è giunto a mani vuote, non solo come partecipante all *'agon* delle ombre,

ma anche come intermediario di qualcosa che potrebbe essere la sola giustificazione valida per disprezzare ciò che gli altri hanno e di cui si accontentano. Non è una dubbia stravaganza quella che si svolge davanti ai nostri occhi, ma uno dei pochi modelli fondamentali che si nascondono nella saggezza popolare, ovvero che il meglio è nemico del buono. Di questo genere è il consiglio che chiude la sezione sull'astronomia: bisogna servirsi delle stelle reali solo come impulsi verso l'oggetto (*problemata*), ignorare le figure celesti per occuparsi in maniera "essenziale" (*ontos*) di astronomia.

Per quanto mi riguarda, sono importanti le mani vuote del ritornato, per non lasciare solo agli altri, che se potessero lo ammazzerebbero, tutta la parte del torto. Da allora in avanti quella sarà la parte del "platonico".

VI. Riduzione fenomenologica delle ombre

Occorre a questo punto tornare sull'inconfondibile svalutazione che si produce nell'allegoria dell'ago«. Secondo il principio del "simile con il simile", deve essere il risultato che si ottiene dalla nullità delle ombre. Ma è questa l'ultima parola da dire o da tentare a tale proposito? Non si scorge il sintomo di un giudizio affrettato nel rimprovero che Socrate muove a Glaucone, quando questi individua nella suddivisione del tempo la dignità dell'astronomia nella *paideia*? L'allegoria non offre alcun appiglio per andare oltre la pura opposizione tra gioco e serietà -gioco con le ombre, serietà per il mondo che sta alle spalle e all'aperto - e per attribuire alla competizione della previsione relativa alla sequenza delle ombre un valore calato nella vita dei prigionieri. Ma un appiglio lo si può trovare nella posizione della fantasmagoria nella struttura dello Stato: per quale motivo onorano colui che ha conquistato il potere teorico su quel che prima era apparentemente irregolare?

Non siamo espressamente indotti a vedere in questo un passatempo. Tuttavia la nostra attenzione deve rimanere fissa sul fatto che gli incatenati sono soggetti capaci quanto meno di cogliere formalmente la conoscenza teoretica. Solo così può non essere del tutto insensato offrire loro quanto meno l'ascesa alla formazione, e realizzare quella permeabilità che caratterizza la struttura verticale della *polis.* Ma ogni relazione tra i fenomeni che compaiono sulla parete

della caverna e altre forme di comportamento da parte dei prigionieri resta esclusa. Non avrebbero potuto inventare determinati rituali e aver collegato a ogni "ricorrenza" di questi l'ingresso di determinate figure d'ombre? Si pensi per esempio agli infiniti contenziosi sulla ricorrenza della Pasqua nella storia della chiesa cristiana, o sulla luna nuova per il *ramadan* islamico: ecco che il gesto di Socrate di non accettare il parere di Glaucone non ha più molto senso, come a dire che sarebbe puro conformismo rendere l'astronomia un oggetto legittimo della *paideia* per quel che concerne la vita pubblica. La garanzia dei calendari festivi, delle "giuste" ricorrenze per i rituali magici, il favore degli astri rispetto alle decisioni politiche e strategiche, tutto ciò fa appunto parte della vita dell'umanità, prima di ogni teoria e accanto a essa.

Quel che intendo sottolineare riguardo a queste considerazioni è la peculiarità del conflitto tipico di ogni platonismo, per cui la realtà più elevata e autentica reclama imperiosamente di essere riprodotta e imitata in virtù della sua qualità che è "il bene", tuttavia nel contempo marchia l'inevitabile decadere della sua pura autorappresentazione con lo stigma di una corruzione dalla quale l'umanità dovrebbe distogliersi e fuggire.

A maggior ragione dunque le ombre, che già sono riproduzioni di riproduzioni, in quanto tali non più giustificate dall'ordine d'imitazione dell'essere-che-è, non sono nient'altro che indegnità alla visione: in assoluto la condizione più debole e sbiadita che il reale possa raggiungere. Non si contempla la possibilità che una "realtà", nel suo livello ultimo di replicazione, e dunque nel suo stato di estrema degradazione, possa trasformarsi in simbolo, in puro segno che inneschi o ponga a termine dei comportamenti.

Certamente la possibilità che le ombre siano segnali per l'articolazione temporale della vita non si concilia con l'af-

fermazione di Platone, per la quale i prigionieri prenderebbero per l'ente stesso quel che non lo è ancora. Infatti, non appena avessero imparato a rapportare a sé e alla loro vita le ombre come simboli, si sarebbe perso ogni diritto di rapportarle anche al mondo della produzione delle ombre e alla produzione delle copie di primo grado. La qualità simbolica delle ombre avrebbe escluso la loro comparabilità con qualsiasi altra cosa, in modo da volgere la comparazione in valutazione, cioè approvazione o rifiuto. In tal senso non varrebbe poi tanto riuscire a sapere che le ombre sono pressappoco simili alle forme delle cose che si muovono sullo sfondo della caverna; voltarsi per guardarle non basterebbe a provocare il senso di insicurezza ontologica. Il simbolo si serra contro la sua origine, anche e soprattutto quando essa sia una copia. Diviene araldo dell'indecifrabilità formale, per poter servire alla sua funzione referenziale: referenza a ciò che esso non è, non può né riesce a essere.

Il processo di "proiettare ombre" doveva essere già stato compreso come produzione di similitudine, come dipendenza delle ombre nei confronti del fuoco posto in mezzo alla caverna, fondamento della capacità di rinviare ogni ombra al suo solido autore. A questo punto diviene plausibile il motivo per cui il teorema o il mitologema dell'*anamnesis* non ha alcun riflesso nel mito della caverna: le ombre non "ricordano" nulla. Men che mai l'essere-che-è, sono riproduzioni di ri-produzioni troppo distanti da esso. Solo con un procedimento inverso, dopo il ritorno dagli archetipi, avendo indovinato il meccanismo della "trasmissione" [*Übertragung*], si può svelare la discendenza delle ombre. La filosofia di Platone è caratterizzata da questa particolarità: tutto dipende dal rapporto formale tra ombre e archetipi e quasi nulla dalla procedura che genera quelle da questi.

Integrare l'allegoria della caverna nel mondo della vita, operazione che trasformerebbe le ombre in simboli, signifi-

cherebbe distruggerne la base che la poneva come diagramma di una *paideia.* Questa infatti presuppone che in qualunque grado superiore di realtà si possano cogliere tanto la causa quanto la perdita dell'essere corrispondente a quello inferiore. Se le ombre diventano insignificanti come oggetti di un sapere, ma funzionali, in quanto simboli, a una datità autonoma senza ulteriore possibilità di messa in questione, scompare o diviene trascurabile anche la loro qualità essenziale distinguibile secondo criteri di realtà e irrealtà. Anche questo è conseguenza del fatto che le ombre non ricordino nulla che non sia ciò che esse inducono come comportamento.

Un simbolo influisce sul comportamento proprio in virtù di quel che si intende svincolato da esso in quanto "oggetto". Se si segue il livellamento ontologico dell'allegoria fino a questo punto, emergerà la sorprendente conseguenza, che ciascuna ombra potrebbe essere sostituita proprio da quell'oggetto solido che fino ad allora l'aveva prodotta, senza che questo comporti la conquista di un rango diverso, per non dire superiore, rispetto a ciò che era stata la sua ombra per un'osservazione esterna.

Forse, più precisamente, si deve dire che le ombre si dispongono alla loro funzione di ridurre la complessità della processione delle ombre, in modo tanto più netto e indisturbato, quanto più esse non siano più viste come riproduzioni potenzialmente decifrabili, ma come simboli. In quanto tali, secondo criteri funzionali, godrebbero di un rango più alto. Se per i simboli ci fosse il "comparativo ontologico" del linguaggio platonico, le ombre, in quanto distanza dall'essere, riceverebbero il grado assoluto. Non ci sarebbe alcun motivo di voltare loro le spalle, nemmeno "il bene" in se stesso varrebbe la pena. Infatti le ombre prese come simboli raggiungono il loro carattere pienamente vincolante

nella regola di comportamento di coloro che le vedono come simboli.

Se tento di trasporre l'allegoria della caverna nello scenario preistorico di una forma di vita ritualizzata, è per mettere in evidenza un interesse teoretico latente nell'autentica esposizione platonica. Con un'altra formulazione, molto più vicina al contesto genuino, l'*agon* dovrebbe essere descritto come un sintomo di "depoliticizzazione". Infatti, dietro a quel che si presenta come un formalismo ludico, traspare una lotta di potere per il dominio sulla *polis,* che evita di esplodere solo per via delle catene, ed è perciò che è privata della sua serietà. Certamente l'ordine gerarchico viene regolato mediante il rendimento teoretico, tuttavia si può vedere facilmente come questo perda di forza giustificativa, nella misura in cui il sapere possibile circa la regolarità dei fenomeni, mediante l'*agon* stesso diviene pubblicamente e sempre di più appannaggio di coloro a cui in un primo momento mancava il rapido accesso alle facoltà specifiche, la memoria e l'ingegno. È un processo che nella storia della scienza si ripropone immancabilmente, almeno fino alle soglie della specializzazione estrema, e là degenera di colpo nel disgusto per tutto ciò che non può più divenire patrimonio pubblico di cultura. È la delusione per il fatto che la scienza di per sé non sia più "illuminismo", dal momento che non riesce neppure a divenire proprietà di tutti. E allora spuntano scienze pseudo-totali che suggeriscono ancora questa possibilità.

La ritualizzazione arcaica del mondo della vita mediante simboli, alla quale accostavo l'allegoria della caverna e il suo *agon* di ombre, si può anche intendere come surrogato di ciò che nel dialogo platonico sullo Stato si presenta come formula della giustizia: che ognuno faccia "il suo". I rituali legati a una periodicità marcata simbolicamente fanno diventare ovvio il fatto che ognuno, in un momento qualsiasi,

sappia che cosa sia "il suo". La sicurezza nell'ovvio in quanto ciò che la caverna riesce a garantire, ciò a cui si dedica la metafora, non può certo divenire l'ideale, poiché essa, una volta perduta, non può essere ripristinata a discrezione e neppure artificialmente. Il mondo indisturbato della caverna implica che non ci si interroghi mai, e a maggior ragione non si facciano indagini "approfondite", su che cosa sia questo e che cosa sia quello e su perché questo non è quello. Non ci si volta. Si sentono le catene solo se viene uno che dice di poterle togliere.

Dunque il mondo dell'inquestionabile non guadagnerebbe nulla quanto a "qualità della vita", se quello che ne fu tratto fuori alla fine toccasse le figure solide e sentisse sotto le dita la materia che fino ad allora era servita per proiettare le ombre. Non può esserci nulla di più scorretto di questa frase che in tarda età scrisse l'autore della *Filosofìa delle forme simboliche: Senza il simbolismo la vita dell 'uomo rassomiglierebbe a quella dei prigionieri della caverna della famosa similitudine di Platone.*[5] Non può che destare stupore osservare come il neokantiano si sia allontanato dal suo punto di partenza, non percependo nell'allegoria della caverna la possibilità di dimostrare la rinuncia della sua scuola alla "cosa in sé" e quindi di istituire l'esclusività della realtà simbolica.

Svolgere a tal punto la discriminazione delle ombre non può certo presentarsi come "ermeneutica" del testo. Piuttosto si tratta di qualcosa che si avvicini al pensiero del suo potenziale storico.

Ci si deve quasi forzare a interrompere questo cammino che rischia di finire nella completa deplatonizzazione della caverna. Là restava pur sempre un unico enigma, un unico scandalo della situazione intrauterina: l'incatenamento di quelli che vi stavano seduti come cosa puramente superflua. Fermarsi non significa tornare all'esito "ermeneutico". Si-

gnifica pensare ciò che nell'orizzonte della ricezione originaria e della capacità esplicativa dell'allegoria non sarebbe stato possibile, né tanto meno accettabile, perché escluso da ogni presupposto. Indicare il limite di ciò che è stato in tal modo escluso significa quasi rischiare il ridicolo degli antipodi: la caverna come *opera d'arte totale.*

Le catene dei prigionieri diverrebbero semplici metafore della disciplina del soggetto culturale, volta a scongiurare la minima traccia di desiderio cinetico di evasione. L'esigenza di piacere soddisfatta sul piano estetico sarebbe perfettamente protetta da ogni perturbazione della realtà - compreso il ritorno di un Socrate posseduto da un altro essere, la cui estraneità parrebbe a quel punto una minaccia mortale per sé medesimo. D'altra parte il suo rigorismo del comparativo ontologico si oppone all'adempimento di tutte le condizioni, per il fatto che "l'arte" nel senso più ampio si possa svolgere tra museo e teatro, tra romanzo e cinema. Solo alla fine della sua storia, una fine connotata come "estetica", il soggetto così vulnerabile all'inganno è divenuto autarchico nel procurarsi immagini e finzioni: senza timore di confondere la realtà con l'irrealtà.

Posto che gli spettatori di Platone non desiderino nient'altro che quel che è loro offerto, si potrebbe descrivere la quintessenza di tutti i loro inganni possibili mediante il fatale processo per il quale essi alla fine sarebbero costretti a esaminare scrupolosamente quelle "cose in sé" poste alle loro spalle, scoprendole mute, inanimate e rigide, mentre il meccanismo della loro proiezione aveva simulato movimento ed espressione. La *paideia* di un tempo diverrebbe il più terribile dei disincanti.

In quanto mondo della vita, la caverna è un mondo capace di difendersi. La sua perturbazione socratica, l'annuncio pressante di un'altra realtà più reale, già nel racconto del testo originario - sia pure da una prospettiva storica successi-

va -è decisamente troppo debole per provocare ulteriori "liberazioni" se non con l'uso della forza. Non c'è dunque alcun successo per Socrate, indipendentemente dall'allegoria raccontata. Neppure Platone riuscì a costruire una situazione così vantaggiosa.

Nelle possibilità che l'esegesi genuina del mito della caverna non esaurisce, si può dedurre quali siano state le decisioni già prese anticipatamente in favore del *bios teoretikos.* La teoria ha idealizzato se stessa come bisogno primario che offre un fondamento alla vita; ma la vita è esattamente non aver bisogno di fondamenti. Il simbolo non sostituisce la teoria, come pretenderà la teoria stessa con l'uso che ne farà, bensì la rende superflua. Il fatto che il sole raggiunga il suo punto più basso non costituisce un *fondamento* da celebrare, bensì un *segno* che indica la celebrazione. Uccidere Socrate - non soltanto la minaccia, ma la semplice possibilità - perché offre una visione più alta di quella che al momento sembra soddisfare le aspettative dei suoi contemporanei, perché esige e promette fondamenti, è espressione della capacità difensiva di un mondo della vita fino ad allora intatto, senza sapere che ciò accade affinché questo stesso mondo persista. In esso il comparativo dell'"ente" rimarrebbe incompreso, perché in ogni caso è positivo: riguardo alle ombre non si deve constatare che esse siano "enti". Dunque non c'è nessuna "ontologia fondamentale" per l'esistenza nella caverna [*Höhlendasein*], la quale non potrebbe porre la domanda sul "senso dell'essere". Su ciò si fonda il valore virtuale delle ombre come "simboli", forse il loro obliato "significato" arcaico. Ecco dunque su cosa andava posta l'attenzione: la riabilitazione delle ombre mediante la loro "riduzione" fenomenologica in quanto "simboli" rinvia all'esclusione del simbolico mediante l'ontologico, mediante la "questione dell'essere" nel suo presunto primato filosofico.

Viene in mente a questo punto la relazione della filosofia con le scienze mo-derne, alle quali essa ha sempre offerto, quando non imposto, risposte a domande che non erano state nemmeno formulate, dal momento che la conoscenza funzionale non lascia spazio a domande circa i fondamenti ultimi della sua stessa possibilità. Quando si erige un mondo intero fondandolo sulla conoscenza e dunque costantemente bisognoso di questa, come è quello della tecnica moderna, colui che pone in questione il fondamento della sua possibilità e delle sue garanzie di sicurezza diviene il Socrate dell'inutilità.

VII. Lo sfondo cosmico della qualificazione politica

L'altezza dalla quale Socrate si pronuncia sull'astronomia empirica è quella della mera suggestione di un'altra qualità di teoria. Poteva essere quella l'occasione per Glaucone, mentre apprendeva queste cose, di mettere in questione il nesso con la giustizia, con il costrutto dello Stato in quanto strumento sussidiario per la soluzione del problema? Io penso che la derisione dell'astronomia "utile" come parte del processo di formazione si trovi esattamente nel punto assiale del dialogo sullo Stato, tra la storia della costruzione e il tema della decadenza, perché il difetto della teoria che si coltiva nella *polis* fattuale deve avere qualcosa a che fare con la svolta dall'ascesa alla decadenza.

Si ricorderà come nella costruzione della *politeia* i governanti debbano fungere da garanzia per la qualità dell'essenza dello Stato, soprattutto attraverso l'individuazione e l'abbinamento rigoroso dei soggetti preposti alla riproduzione e segnalazione dei periodi favorevoli per la procreazione della prole. Non viene detto da dove si tragga la capacità di prendere questo genere di decisioni. Tuttavia non è difficile supporre che sia stato il favore o lo sfavore degli astri a determinare la tipologia dei soggetti interessati, nonché il dato relativo alla loro fertilità. Se dunque la *polis* che soddisfa pienamente il suo progetto si dimostra nondimeno passibile di decadenza e gravida dei segni che ne preannunciano il declino, e che mediante le forme sempre più degradate del-

le costituzioni riproduce il corso naturale descritto nella seconda metà del dialogo sullo Stato, allora certamente non deve essere stato possibile ai governanti soddisfare l'esigenza che si poneva loro. Il nesso così sorto tra astronomia e destino della vita diverrà palese solamente nel mito conclusivo; tuttavia già nelle ingerenze dei governanti sulla sorte dei guardiani emerge una certa relazione con la qualità della loro astronomia, quando provvedimenti di questo tipo non vanno del tutto a buon fine.

La scelta che le anime disincarnate del mito conclusivo sono chiamate a fare, consiste nell'armonizzare il corso della vita con il cosmo, in modo che i governanti, avendo totale accessibilità all'ordine cosmico, siano pienamente legittimati a scegliere le coppie e il periodo adatto per la procreazione. Se la loro astronomia non fosse di una precisione estrema, eventuali errori nel computo delle minime variazioni avrebbero ripercussioni sulla capacità di tenuta della *polis.* E deve essere proprio questo il caso, dal momento che la loro astronomia è empirica, appartiene alle ombre, non alle idee.

Qui il tema della *Repubblica* deve per forza sfociare nuovamente in quello della giustizia, che appare come l'argomento più elevato. Senza dubbio i governanti possono respingere il rimprovero di intromettersi arbitrariamente nei destini personali dei guardiani, solo se sono in grado di regolare l'azione politica sugli spazi cosmici, al fine di aiutare il singolo a svolgere il suo compito in modo conforme alla natura, un modo che egli stesso ignora. Il *pathos* supremo della giustizia per i greci è rapportato al cosmo fin dalla sentenza di Anassimandro, nella quale il divenire e il corrompersi sono equiparati al crimine e al castigo, secondo l'ordine del tempo.

Se prima si era rimasti delusi per la trivialità con la quale Platone nell'ottavo libro della *Repubblica* aveva descritto la

caduta del suo Stato, per cui nemmeno la città ideale sarebbe possibile, perché, come tutto ciò che diviene, è destinata a crollare e scomparire - e questo è deludente perché un tale naturalismo basato sul nesso tra generazione e corruzione non sembra proprio corrispondere alle altezze dalle quali proviene la sua teoria politica -, si va chiarendo ora che cosa si intenda quando egli indica la fonte degli errori dalla quale si infiltra la rovina in ciò che prima era considerato un modello esemplare: *Ma coloro che avete educati a dirigere lo Stato, per quanto siano sapienti, non per questo riusciranno a cogliere meglio, pur unendo calcolo e percezione, i momenti nei quali la vostra razza può dare pienezza di frutto o è sterile. Non se ne accorgeranno e talvolta genereranno figli quando non dovrebbero* [VIII, 546 b]. Di colpo è chiara la ragione per cui essi non abbiano bisogno solo di un'astronomia migliore e sempre migliorabile, bensì di un'altra astronomia.

Che questa non possa essere attribuita a loro, è l'indizio più tangibile del fatto che il Socrate di Platone non aveva parlato di una città "ideale". Se i suoi arconti non dispongono di quella "seconda astronomia" che potrebbe addirsi perfettamente ai loro doveri e rendere infallibile il destino delle procreazioni predisposte, non si tratta di una sciagurata lacuna accidentale.

Gli arconti condividono il medesimo paradosso degli spettatori nella caverna dell'*agon*: chi ottiene la supremazia grazie a una vista sempre più acuta e a una memoria sempre più lunga - e quali altri mezzi o procedure si potrebbero escogitare? - perde proprio per questo la direzione che sola avrebbe potuto portare una volta per tutte al raggiungimento dell'ordine delle cose conforme al cosmo. Chi primeggia in questa competizione della caverna - dunque colui che nella trasposizione deH'allegoria si qualifica per l'esercizio del potere nella *polis* - incrementa il grado di pericolo che

lo riguarda, in quanto si gioca la possibilità di voltare lo sguardo, per via dell'intensità della sua attenzione e della sottomissione alle norme vigenti nel gruppo della caverna.

La stessa cosa si può dire anche in un altro modo: dedicandosi a queste immagini umbratili, come a quelle "figure variegate" del cielo, l'atteggiamento teoretico si trasforma inavvertitamente in "estetico", e in quanto tale si stabilizza sul valore del piacere. L'"altra" astronomia si rivela come una delle forme segrete di concorrenza che Platone attua nei confronti dell'unico rivale che riconosce come tale, l'atomismo: pare che Democrito si sia accecato per riuscire a captare meglio gli atomi della sua teoria, che sono appunto ciò che non si può mai vedere. In questo fu platonico prima di Platone. Le cose che si possono vedere nel cielo non conducono all'invisibile della vera teoria (e dunque alla precisione, così indispensabile anche per lo Stato, nel determinare costellazioni e date); così pure l'estrema attenzione per l'identità e la sequenza delle ombre non riesce mai a portare alla qualità teoretica, l'unica che potrebbe consentire la loro conoscenza in quanto dipendenti dai rispettivi archetipi.

L'*agon* nella caverna non rappresenta solo la forma della cattiva astronomia, alla lunga degenerativa per lo Stato; esso spiega anche il posizionamento estetico come distrazione dalla capacità di accettare l'offerta della *paideia.* Per il platonico è più giovevole distogliere la vista che dirigerla da qualche parte; è la sua forma moderata di autoaccecamento. Così gli atomi dell'abderita sembrano ben misera cosa a confronto con il seducente splendore di quei *poikilmata* stellari.

Il dialogo sullo Stato è costruito simmetricamente sull'asse delle allegorie del sole e della caverna. Così, non solo il mito della decadenza corrisponde al mito della costruzione, ma anche la ripresa delle domande fondamentali su giusti-

zia, morte e immortalità corrisponde al loro insorgere all'inizio, fino a imboccare la deviazione metodica per la concezione dello Stato. Anche il mito della decadenza non è che una delle risposte alla domanda sulla giustizia, in questo caso sulla tipologia della sua forma malriuscita. Se non fosse questa l'intenzione, non si capirebbe proprio perché nel ricostruire il percorso della decadenza, a ciascuna costituzione si debba abbinare il corrispettivo tipo umano. In effetti questa rappresentazione non è occasionale né un semplice orpello; conformemente al peso che assume, è la quintessenza della classificazione delle forme dello Stato. Ciò che ne emerge non sono tanto dei tratti generali di carattere, quanto piuttosto le peculiarità che di volta in volta inducono a deviare dal principio della giustizia. Nell'enormità di questa caratterologia si comprende quali possano essere le conseguenze degli errori degli arconti, in quanto discordanza delle parti dell'anima; errori per i quali ognuno non è più in grado di fare "il suo".

La serie delle forme degenerative dello Stato termina con la *tyrannis.* Il tipo umano corrispondente, caratterizzato da un'ingiustizia estrema, ha l'onere di provare che l'ingiustizia e la sciagura si accompagnano l'una all'altra già nell'ordine del mondo, e non solamente nel tribunale dei morti. L'incertezza che c'era all'inizio del dialogo deve risolversi nella più squallida tra le forme di Stato, che coincide con la forma umana più decaduta. Così, di nuovo, lo Stato si mostra come una sorta di deviazione, nella quale, in questo caso, attraverso la disgrazia si raggiunge inevitabilmente l'ingiustizia. Certo, ciò avviene grazie all'artificio che trasforma la forma dello Stato in espressione della sua decadenza interna. Una tale forma è l'istituzionalizzazione dell'impossibile, da vivere diversamente che nel conflitto con il *kosmos.*

Si deve sempre tenere a mente che lo Stato presentato in situazione di decadenza non è che quello dapprima costrui-

to come esperimento mentale. Il suo declino deve avvenire in uno dei suoi momenti costitutivi, altrimenti sarebbe meno esemplare della costituzione stessa. Deve essere ciò di cui gli arconti, pur armati delle migliori intenzioni, non riescono a venire a capo, qualcosa che scatena la rovina dall'interno, dal genoma: l'inadeguatezza delle condizioni nelle quali si prendono le due più importanti decisioni vitali.

Ma il fatto che lo Stato si corrompa inevitabilmente a partire dalla celebrazione della sua potenza essenziale è di per sé la prova che chi è ingiusto patirà anche l'infelicità? Dunque prima di tutto e soprattutto i tiranni stessi? Forse Platone non aveva ancora scritto il *Gorgia,* per non azzardare una prova di questa connessione. Non a caso, con la debole spiegazione che fornisce, l'appello a una sentenza arbitrale, capovolge il tenore della prova: il migliore e il più giusto sarà anche il più felice.

Ma la sentenza arbitrale è una spiegazione troppo semplice. Come nel *Gorgia,* anche qui è necessario un mito conclusivo, per garantire alla giustizia il suo avallo cosmico. L'immortalità può essere dimostrabile; il suo senso si affida al tribunale dei morti, l'unico che potrebbe ancora rendere *giustizia alla giustizia* non raggiunta nella vita. Il mito però porta lo stigma della rassegnazione: all'arbitrato non è seguita la motivazione della sentenza. Il momento più importante di questo ricorso a un tema trattato molto prima, era infatti al centro dell'episodio di Cefalo nel primo libro, è il carattere privato della "resa dei conti", un corpo estraneo in un trattato politico, se ha senso usare questa espressione. Basta pensare solo a come i romani abbiano risolto il problema con la compensazione mondana che è la *gloria* [in latino nel testo], per vedere come un'immortalità non infusa e coltivata nella *polis* sia un'incoerenza, forse creata in que-

sta stessa *paideia* che contiene nel suo programma il ritorno del filosofo dal potere alle idee.

La morte non è la prima forma di "privatizzazione" operata da Socrate. Lo è già il suo mito *logomorfo* dell'immortalità, della quale i governanti non danno nessuna garanzia al singolo, neppure un semplice aiuto, di fronte al tribunale dei morti. Lo Stato non è il compito vitale del filosofo; è la sospensione della vita filosofica in virtù della *paideia.* Non si può vedere la ragione di ciò nel disdegno della *polis* a causa della sua fatale decadenza. Questa si sarebbe indebolita fino all'estremo, nella misura in cui l'esercizio del potere da parte degli arconti opportunamente formati avrebbe imposto il successo della loro adeguata "eugenetica", esercitata con l'aiuto dell'"altra astronomia". Ma anche questo garantisce solo la giustizia dell'esercizio del potere che ha lo scopo di raggiungere una capacità sufficiente dei guardiani, non dice nulla della fondazione della giustizia come "qualità pubblica" della comunità, che di per sé potrebbe ammettere e promuovere la giustizia solo come "qualità privata": è più facile essere giusti in una *polis* giusta, ed è più difficile essere ingiusti a causa sua. In tal senso, attraverso l'eliminazione della decadenza della *polis,* il dialogo sullo Stato diviene indirettamente un trattato sulla possibile ascendenza dell'anima individuale, in forza della quale poter sostenere il confronto con il tribunale dei morti.

La rassegnazione che incombe su colui che, spinto al governo dalla *paideia,* si trova a confrontarsi con la vanità dei suoi incarichi per il presente e per il futuro, si evita con una supposizione riconoscibile, ancorché inespressa: quella per cui nel processo di formazione del ristretto gruppo di potere non ci sarebbe nemmeno un indizio del destino di decadenza dello Stato. L'"inventore" della *polis* è pertanto un "metafilosofo" che conosce già il destino di Socrate, una conoscenza che condivide con il lettore. Nella bocca di So-

crate, pensato come ancora in vita, la storia della caduta della *polis* è solo parziale, può sempre essere revocata con il persistere del potere nelle mani dei filosofi. Se il *kosmos* è divenuto norma del potere statale - grazie soprattutto all'"applicazione" dell'"altra astronomia" - ognuno può fare "il suo", perché è nato in quanto "chiamato" a farlo. Il significato di questa "vocazione", nel suo nesso con la conoscenza degli astri, è precisamente quello a cui giungerà il mito conclusivo della *Repubblica* con la forza persuasiva di cui è capace il mitico.

In questo nesso si colloca il fatto che "la vita" passa, indifferente alla qualità da ottenere con la *paideia.* E in quanto tale, è sempre troppo breve perché si possa credere che sia "tutto qui". Per via di questa brevità, il carattere vincolante delle idee non può trovare la serietà - *espoudakenai* - che esige in virtù del "bene". Per contro, nelle considerazioni del dialogo, la sproporzione tra l'aspirazione alla felicità e la durata della vita non svolge affatto il ruolo di fattore principale di "ingiustizia", benché proprio in questa direzione si era mosso l'episodio di Cefalo nel primo libro.

Ovviamente a questo punto sorge una domanda: il tempo in generale, inteso come tempo cosmico, basta agli obiettivi del *kosmos* delle idee? L'espressione "tutto il tempo" ha un senso? Quanto dura "tutto il tempo"?

Per Platone l'anno macrocosmico dura trentaseimila anni. Per accentuare una sproporzione che non può essere sopportata in un mondo di tale portata cosmica, alla vita umana sono attribuiti trentaseimila giorni. Questa curiosa eguaglianza del diseguale rende chiaro l'argomento persino al di qua del mito.

Questa "prova" quasi ironica dell'immortalità - che tuttavia con ogni evidenza non intende né può essere una prova, benché il bisogno non solo di credere, ma anche di sapere si faccia espressamente impellente - anticipa in modo stupe-

facente, senza esaurirla, una delle posizioni argomentative che si ripresentano in Kant. La debolezza di Platone sta nel fatto che egli in qualunque momento, ogni volta che l'avesse vista alla sua portata, avrebbe colto la possibilità della prova, come nel *Fedone.* Non gli sembra importante che chi si convincesse della prova dell'immortalità, e dunque del tribunale dei morti, non riuscirebbe più ad agire guidato dalla semplice influenza dell'idea del bene, ma solo dai dettami della paura e della speranza di un contraccambio dopo la vita, come il vecchio con la ghirlanda sacrificale all'inizio del dialogo.

Tuttavia, nello svolgimento della sua argomentazione, il corso dei pensieri di Platone assomiglia in modo impressionante ai presupposti del postulato dell'immortalità in Kant: la vita è troppo breve per consentire il compimento del soggetto morale sottomesso a un'esigenza spietatamente eccessiva rispetto alla misura di questo tempo, non tollera l'indifferenza delle condizioni fisiche di fronte al diritto del soggetto di essere felice.

Per questo il mito conclusivo apre per prima cosa uno scenario dell'equivalenza tra l'esigenza assoluta e il tempo cosmico, uno scenario a cui non potrebbe accostarsi nessuna mera prova dell'immortalità. Tuttavia la storia del panfilio Er risponde soprattutto a una delle domande che nel dialogo sullo Stato erano divenute urgenti, per quanto sottaciute. Si tratta del fatto che in questa *polis* non c'è alcuna nobiltà per nascita, né alcun ordine gerarchico dato per natura, piuttosto l'ascesa e la caduta nell'ordine della capacità "politica" restano arbitrarie, mentre d'altro canto in ogni momento ci si basa sulla dimensione naturale e la condizione del singolo per assegnargli la sua funzione. Solo le nature migliori devono essere costrette dai fondatori della città a intraprendere l'ascesa (*anabasis*) al sapere, per vedere infine il bene in sé. Solo esse, parimenti, potrebbero assolvere l'in-

grata missione di non trattenersi lassù nella contemplazione delle idee, ma ritornare a condurre la *polis* utilizzando il loro sapere.

Dunque la giustizia si può esercitare nell'irraggiungibile caso di un'astronomia perfetta che guidi la selezione dei migliori destinati alla *paideia,* per accoppiarli e farli riprodurre; resta il problema della giustizia di questi stessi presupposti, non della selezione, ma di colui che dà l'autorizzazione per questa *anabasis.* La *polis* di Platone non si fonda affatto sull'appartenenza per nascita a una delle sue caste, ma al contrario sulla diversità per nascita delle attitudini. Queste attitudini, secondo i presupposti di Platone, non sono semplici talenti, bensì disposizioni alla somma realizzazione dell'esistenza umana. In ciò sta il problema che egli stesso ha creato. I governanti non devono soltanto abbinare le differenze dello stato sociale ed economico di una città con le diversità naturali dei suoi abitanti; è in gioco il raggiungimento del fine stesso dell'esistenza, così filosoficamente sublime, ma al tempo stesso così genericamente concepito. L'intento del mito conelusivo è introdurre anche in questa ultima condizione della *polis* il momento della giustizia ed escludere l'obiezione all'accusa di vizio della naturale mancanza di disposizione.

Sembra una specie di teodicea. Solleva gli dèi dal rimprovero di ingiustizia per le doti naturali distribuite in maniera diseguale agli uomini, facendo sì che questi ultimi si scelgano da sé le condizioni del proprio destino; ma nel contempo, e forse in special modo, è anche l'eliminazione del possibile richiamo demagogico alla casualità con la quale le attitudini ordinative degli individui si differenziano in natura. La contingenza delle vicende della vita viene rinviata a un atto di volontà preesistente, che ognuno deve imputare a se stesso, senza poter mai conoscere i motivi di questa opzione. Solo per quanto riguarda il loro ordine, gli atti della

scelta sono regolati da una decisione della sorte; colui a cui spetta il turno può fare la sua scelta tra ciò che di volta in volta gli si para davanti, e anche all'ultimo della fila si garantisce espressamente che il fondo è ancora pieno quanto basta da consentirgli una scelta. Gli oggetti di questa scelta sono evidentemente delle determinazioni astronomiche. In ciò consiste la delucidazione retrospettiva riguardo alla funzione degli arconti e delle loro decisioni. Ciascuno però sceglie ciò che preferisce senza poter sapere successivamente quale sia stato il motivo della sua preferenza.

In tutto questo si trova una bizzarra collisione con la teoria platonica della preesistenza dell'anima. L'anima non ancora legata a un corpo è capace di contemplare immediatamente le idee, il cui successivo e confuso ricordo le consentirà di costruire concetti e di comprendere l'evidenza matematica. Anche la scelta dei destini deve svolgersi in questo contesto: si tratta insomma di qualcosa di simile alle idee delle forme di vita. Se è la prigionia nel corpo che impedisce all'anima che il suo sapere basti a essere virtù, l'anima incorporea della preesistenza non dovrebbe misconoscere il Bene, o sbagliare nella migliore scelta possibile per il proprio destino, né in tutto ciò che consegue alla limpida evidenza delle idee. Ancora una volta sorge nella *Repubblica* di Platone un motivo per non fare alcun uso della gnoseologia *dell'anamnesis:* non è compatibile con il mito della scelta del destino, né di conseguenza con la "difesa degli dèi" in esso intrinseca.

Quale che sia il motivo per cui nel corpo non vi è nessun libero accesso alla vista delle idee, l'anima preesistente non ha simili vincoli. Essa è in se stessa pura e, prima di ogni sua possibile determinazione, è posta di fronte al cosmo delle idee, dove le vengono offerti tutti gli elementi determinanti della vita. Ed è chiaro che da ciò che qui essa percepisce, accetta o rifiuta, decide con o senza motivo, debba

dipendere ogni differenza delle sue doti postnatali. Un coinvolgimento della volontà, un decisionismo portato ai limiti estremi dell'esistenza, deve sempre rispondere dell'eventualità che le conseguenze intrinseche al sistema delle idee non seguano il corso dovuto. Se alla vista delle idee non tutte le anime giungono in egual misura a godere dell'evidenza e non si dispongono alla sua sequela, significa che le "idee" non sono più ciò che erano quando erano state introdotte e mobilitate, e la preesistenza non rende il servizio che le era stato affidato.

Se le possibilità della visione precorporea delle idee non sono uguali in virtù delle idee, allora le idee non hanno alcuna virtù, e diventa troppo arduo accettarle. L'uomo, con una volontà e un atto di volontà di cui non può ricordarsi, si rende responsabile del fatto che la virtù delle idee non è bastata a fare di lui un giusto, *affinché* le idee potessero restare idee. Lo schema originario della teodicea non concerne solo gli dèi, e neppure essi per primi, bensì le idee, sempre che debbano e possano esistere.

Nella preesistenza, che conformemente all'argomentazione del *Fedone* è indispensabile per provare la continuità della postesistenza, dovrebbe entrare in vigore il più importante principio del progetto platonico di *paideia*: quello dell'assimilazione mediante il simile. Per quale motivo le idee nella preesistenza non hanno sortito l'effetto di cui le si pensava capaci all'apice dell' *anabasi,* cioè trasformare per contatto, per visione il soggetto di turno? Allora sarebbe e resterebbe conseguente che il destino dell'anima si determini senza fallo sin dal primo istante che decide delle sue attitudini, che la qualifica alla selezione degli arconti per una formazione più alta o somma, e che infine determina ancora la sua sorte dopo la morte. In effetti anche questa è una conclusione che si può trarre dal mito conclusivo della *Repubblica,* secondo il principio *homoion-homoio*: chi median-

te il bene si rende simile agli dèi, non viene da essi abbandonato, perché è della loro risma *(hypo to homoiu).*

Il bene è come una sostanza, toccarla non significa assimilare solo una qualità del dovere, ma una qualità dell'essenza stessa degli dèi. Essi non possono trascurare chi è divenuto a tal punto simile a loro mediante questo atto. Le teologie non giuridiche dell'Oriente cristiano alessandrino vedranno ancora il destino di salvezza dell'uomo in questo principio di assimilazione, la *theiosis,* in contrasto con i concetti di remissione e giustificazione del diritto occidentale, soprattutto africano, da Tertulliano ad Agostino.

Un'ultima occhiata al *mythos* di Er mostra in uno dei suoi lacerti la figura di Odisseo. È una specie di richiesta di scuse che Platone rivolge a Omero, per il fatto di averlo escluso dalla sua *polis,* e quindi dal suo mondo, lui, il poeta delle maggiori epiche della *paideia* greca. L'astuto per antonomasia dà mostra ancora una volta, l'ultima, della sua astuzia, liberandosi definitivamente da tutte le situazioni che l'obblighino a ricorrere all'astuzia: si pone fuori dal gioco delle storie, delle gesta, delle avventure e anche della qualificazione per la poesia omerica. Platone fa sì che qualcuno mostri fino a che punto colui che si era visto sottrarre la propria città non aspiri tanto all'ulteriore opportunità, al nuovo passaggio nell'esistenza che gli sta per toccare, quanto alla "cittadinanza".

Nello stesso tempo, con questa figura, Platone completa la giustificazione del suo procedimento della scelta del destino. Nella fila per l'accesso al corso della vita tra i *bion paradeigmata,* Odisseo riceve l'ultimo posto; evidentemente i destini eccelsi, quelli chiamati a perenne memoria, sono già stati assegnati. Il grande inquieto sceglie il ritorno definitivo a Itaca, la sicurezza di una vita tranquilla e schiva, che non lo induca più a partire per guerre e avventure. Una simile scelta è determinata solo dal fatto che non è rimasto

nient'altro, o in ogni caso niente di meglio? Nel ritorno del medesimo, Platone ha bisogno di adoperare come risposta la figura che dia suprema conferma a quel che è successo. Odisseo non sceglie ciò che gli resta, ma sceglie la conclusione della sua esperienza mitica di girovago avverso al potere degli dèi, sceglie finalmente di tornare a casa. Non prendere più il largo è la somma delle sue peregrinazioni. Non offrire i fianchi della vulnerabilità agli dèi è la sua saggezza postmortale, preesistente. Odisseo non accetta il caso di poter accedere al suo destino consapevolmente scelto solo perché è l'ultimo: anche se fosse stato il primo a scegliere, così lascia intendere, avrebbe colto proprio questo modello di un *bios* che gli altri comunque avrebbero sdegnosamente lasciato in disparte apposta per lui.

Il mito conclusivo della *Repubblica* è impregnato di ironia socratica, nella misura in cui rende superflua l'intera Repubblica faticosamente costruita e descritta nel suo corso inesorabile. Qual è il suo reale apporto per il destino e la felicità degli uomini? Tutto è già deciso, stando al mito, quando gli amministratori della città incominciano a capire quale potrebbe essere il destino e l'incarico da affidare all'individuo. Il fallimento dei loro ausili divinatori basati su di un'astronomia inadeguata non è più dunque qualcosa di così grave, non appena si comprenda che non c'è proprio più nulla da decidere. Ognuno ha scelto se essere scelto oppure no.

I forti armamentari predisposti per la felicità dei cittadini dello Stato possono giungere solo dalla graziosa ignoranza del fatto che ognuno ha già corrisposto alla responsabilità della sua felicità. Ciò può spaventare il lettore, oppure consolarlo, quando avverte la critica inesorabile che il modello dello Stato platonico si merita e trascina su di sé. E se la merita proprio perché con la scusa di occuparsi della felicità degli uomini, li attira a sé. Nell'anno della grande Rivolu-

zione, l'autore del trattato *Sul diritto del popolo a una rivoluzione* scrive, contro la *Repubblica* di Platone, che essa ferisce *la libertà degli uomini, dato che una legislazione secondo questo piano si arroga di renderli felici, quando non deve far altro che smontare tutto quanto ostacoli il potere degli uomini di vivere secondo la loro volontà*.[6] Questa è la differenza che Epicuro aveva iniziato a marcare rispetto a Platone e Aristotele, quando risolse il vincolo *positivo* tra teoria ed eudaimonia e assegnò alla conoscenza la sola funzione di contrastare l'infelicità e di togliere potere al dolore, alla paura e alla speranza.

Note alla Seconda parte

[a] Blumenberg, nel riferirsi al dialogo di Platone, utilizza sempre il titolo greco, *Politela,* che rendiamo sempre, tranne in questo caso, per via del riferimento a Kant, con l'italiano *Repubblica.*

[b] Si segue qui la versione di Blumenberg del testo platonico. Quella di F. Sartori è molto diversa: *Animo dunque! Facciamo un racconto a mo ' di fiaba, con tutta comodità, e così non difatto ma a parole educhiamo quegli uomini.*

[c] In tedesco *ergreifen, begreifen, berühren:* si tratta di verbi che da un lato indicano il gesto di afferrare o toccare qualcosa e dall'altro, soprattutto i primi due, assumono un valore gnoseologico. Da notare che dal verbo *begreifen* si conia il sostantivo *Begriff,* solitamente tradotto con "concetto".

[1] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft. Transzendentale Dialektik 1.1 : Von den Ideen überhaupt, (Werke,* Akademie-Ausg., vol. III, pp. 247 ss.) [tr. it. di G. Gentile e G.

Lombardo Radice, rev. di V. Mathieu, Laterza, Bari, pp. 304 ss.].

[2] PLATONE, *Repubblica,* VII,514a-517a.[la versione italiana utilizzata riproduce quasi interamente quella di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 2006; nel corso dei prossimi capitoli si utilizzerà sempre questa versione, con eventuali lievi modifiche, e si segnaleranno i riferimenti tra parentesi quadre secondo rimpaginazione tradizionale],

[3] ERODOTO, *Hist.* 1, 8-15.

[4] *Leggi* XII; 968 a-b.

[5] E. CASSIRER, *An Essay on Man,* 1945; edizione tedesca, *Was ist der Mensch ? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur,* Stuttgart 1960, p. 58 [ed. or. *Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Culture,* Yale University Press, New Haven 1944; tr. it. di C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura,* Armando, Roma 1968, p. 103].

[6] Johann Benjamin Erhard a K. A. von Grundherr, 11 agosto 1789, in *Denkwürdigkeiten des Philosoph und Artz J.B. Erhard,* a cura di K.A. Varnhagen von Ense, Stuttgart 1830, pp. 281 ss.

Terza parte

Rioccupazioni

La schiera degli dèi non passò forse dai tristi labirinti degli egizi,

attraverso le chiare colline di Grecia, fino ai sette colli di Roma?

JEAN PAUL, *Vorschule der Ästhetik*

I. Non sapere che cosa è una caverna

L'avrebbero ammazzato se avessero potuto. Ma non poterono. Questa constatazione implica che si trovavano nello Stato dei filosofi? Il finale contraddice l'inizio. All' inizio Socrate aveva proposto a Glaucone di esporre come *i* prigionieri si sarebbero liberati dalle catene e dalla *loro* ignoranza (*aphrosyne*). Se questa intrusione nella condizione della caverna fosse stata mantenuta fino alla fine, uno di loro sarebbe stato sottoposto alla procedura della violenza paideutica, certo, ma al suo ritorno avrebbe trovato nella caverna tutti quelli che erano rimasti, e li avrebbe trovati *senza catene.* A quel punto, anche solo l'offerta di condurli fuori all'aperto sarebbe stata motivo di totale scandalo, fino alla minaccia di morte - e nulla avrebbe potuto impedire la realizzazione di tale minaccia. I casi sono due: o Platone ha stravolto il racconto avendo ben in mente la passione di Socrate, oppure il potere liberatore - innominato, ma è chiaramente quello dei governanti - ha prevenuto la sciagura e ha riconsegnato i liberati alla loro antica condizione di prigionia. In un simile scenario, la violenza non costa nulla. È persino saggia quanto basta per scongiurare la sciagura letale che altrimenti si sarebbe abbattuta sull'allievo della sua *paideia,* rendendo del tutto inutili gli sforzi della formazione. Ma a partire da questa operazione, tanto opportuna quanto tempestiva, di riconsegna allo stato precedente, il

problema è stabilire se la *paideia* dei filosofi sia comunque in grado di istituire un qualche senso.

Il mito non risponde a questa domanda, però fa intravvedere un panorama poco tranquillizzante rispetto agli avvenimenti successivi. Il filosofo doveva essere il liberatore, la guida che avrebbe portato tutti fuori dalla caverna, e invece quel che gli resta sono solo parole. E non un dialogo socratico, ma mera lezione frontale, davanti a un uditorio annoiato a morte, gente che vorrebbe solo starsene tranquilla, ma che è costretta ad ascoltare per via delle catene. È il loro corso obbligatorio. Stando così le cose, c'è solo una domanda in grado di risvegliare un qualche interesse: che contenuti e quali metodi poteva avere un corso così sofferto? Certo, è una domanda che ammette e richiede ancora un po' di duro lavoro.

L'intrecciarsi di *paideia* e *politeia,* nel dramma della caverna, riflette un doppio insegnamento rispetto al destino di Socrate: colui che ritorna dallo scenario delle idee posto nel mondo esterno e superiore deve essere protetto dalla violenta sollevazione di chi è indisponibile ad apprendere, e a sua volta deve rinunciare alla pura pretesa di trasmettere la "dottrina delle idee" nella caverna, cioè a esigere dalla cattiva volontà altrui il massimo della disponibilità ad apprendere. Un guaio che si rivela nuovamente come un esempio della situazione di Socrate: ciò che per lui era *logos* e quindi certezza, poteva offrirlo occasionalmente ai suoi interlocutori del dialogo soltanto come *mythos* e quindi verosimiglianza, o anche solo come materia di riflessione. Socrate non dice a Glaucone che cosa sarebbe dovuto e potuto succedere nella caverna con una simile assenza di prospettive. Non dà la ricetta che egli stesso aveva adoperato. Ma almeno uno dei contemporanei di Platone, uno che abbia conosciuto i suoi primi dialoghi, poteva escogitare la via d'uscita per continuare a pensare la storia, fino a risolvere

gli impicci della dottrina socratica: raccontare invece che far lezioni o anche dialogare (cosa che Socrate sa fare meno di quanto ammetta). Questa estrapolazione al di là del margine dell'allegoria non può però rischiare che il Socrate così tipizzato non tanto rimanga fermo agli esiti aporetici dei suoi sforzi dottrinali, quanto piuttosto, abbandonando il rigore del concetto, offra una storia consolatoria e camuffata. Il "rigore" che sostituisce quello del concetto è allora quello della messa in ordine. I miti artificiali della scelta del destino e del tribunale dei morti rispondono forse a un'economia di grado superiore rispetto alla semplice liquidazione di "rimasugli inesatti" nel corso dell'argomentazione. Questo è il tipo di rigore che si esigerà d'ora in poi ogni volta che il ritornato sarà chiamato a fare "il meglio che può" di fronte all'indisponibilità del suo "uditorio".

Il "maestro" autorizzato dalla contemplazione delle idee è già stato sconfitto dalla concorrenza: non era più all'altezza della competizione intorno alla "teoria" delle ombre, ed era divenuto lo zimbello dei suoi compagni allenati alla penombra. Poniamo che i macchinatori delle ombre sullo sfondo della caverna siano i sofisti - maestri della persuasione che penetrano nelle parole mediante le immagini -, in questo caso il "filosofo", che in un primo momento è sconfitto e rifiutato, non avrebbe mai potuto diventare a sua volta un simile costruttore di immagini in parole. E però questa era stata la via di Socrate, che ancora nel *Protagora* aveva deriso il mito dei sofisti in quanto artificio retorico e pretesto per "sostenere il discorso". Il sofista di turno ricorre a quei pretesti con la semplice giustificazione di un nuovo "rigore" economico nell'uso di mezzi figurati. Se ora dovesse competere con lo strumento magico delle immagini d'ombra, mobilitando la retorica contro la retorica, tutto dipenderebbe dalla massima precisione nell'"aderenza" dello strumento al caso limite della sua inevitabilità: mettere la persuasione al posto della fondazione. Al di là di queste

cautele, quale mito avrebbe soddisfatto i criteri del "caso limite"?

Prima di rispondere a questa domanda occorre fare ulteriore chiarezza sulla situazione. Gli incatenati non sono solo gli incatenati metaforici delle ombre e del passatempo in cui si trastullano e che difendono con i denti, sono anche i prigionieri della mancanza di senno (*aphrosyne)* nel senso concreto dell'incapacità di comprendere la condizione dell'ambiente in cui vivono *(oikesis),* l'involucro [*Gehäuse*][a] che costituisce la loro reclusione: detto molto semplicemente, ignorano del tutto che cosa sia una caverna *(spelatoti)* e che cosa significhi trovarcisi dentro. Potrebbe mai darsi un insegnamento sull'essere-che-è e sulla sua funzione archetipica, senza prima chiarire le circostanze che ne rendano *possibile* l'esclusione? Se ci fosse un simile insegnamento, comporterebbe la reclusione in un'oscurità impenetrabile. Prima di conoscere che cosa potrebbe essere la "visione" *[Anschauung],* si deve capire come possa esserci in generale un "fuori" rispetto a questa situazione di chiusa totalità, e quale relazione ci sia tra la revoca solamente asserita della visione e il vantaggio dell'"involucro". Quel che serve qui, potremmo dire, è una "metafora assoluta", e in questo consisterebbe la precisione nell'adattamento dello strumento retorico, del mito dovuto.

Non ci vuole chissà quale fantasia per riconoscere uno scopo squisitamente didattico proprio nella storia che avrebbe utilizzato nel suo contesto la situazione della caverna. Alla fine del mito, il filosofo, cioè quello che ritorna, non ha altri mezzi che evocare l'immagine della caverna. C'era una volta una prigione con dei prigionieri… non potreste esserlo anche voi, o magari lo sarete, o lo siete sempre stati?

Tuttavia non si tratta di una congettura storico-filologica. Questa estrapolazione esclude, al di là dell'ammissibile, che

Platone abbia potuto o avrebbe dovuto inserire il mito della caverna nel mito della caverna. Qui non è in gioco un'"ermeneutica", ma una risorsa per il pensiero. Nei miti artificiali di Platone accade spesso che un mito si inserisca in un altro - l'"azione di cornice" mitica - come per esempio nel mito conclusivo della *Repubblica.* Ma quello che si inserisce per risolvere le eventuali aporie, non è esattamente *lo stesso.* La storia del panfilio Er serve al mito della scelta del destino, per gonfiarne l'autenticità e convalidarlo in maniera fittizia, con due mezzi collaudati: l'esotismo e l'antichità delle origini. L'iterazione del mito in se stesso sarebbe un altro tipo di ironia: l'ironia romantica, vale a dire il fascino o la minaccia dell'infinita, labirintica "ripetizione", giochi di specchi, magie delle quinte. L'incantesimo della differenziazione delle infinità non è un'arte antica della seduzione. Lo si trova nella *Dialettica della ragion pura,* là dove la ragione cede all'assolutismo delle sue stesse pretese. E' modernità pura.

In un certo senso quello che si fa, e che non si può non fare, quando si cerca la consistenza immanente del mito della caverna, al di là che sia concluso o meno, lo si potrebbe chiamare "esperimento mentale". Il narratore nel presunto mito finale della caverna è in una condizione in qualche modo simile a quella di Sherazade: racconta per la vita; chi sa poi con certezza se quell'anonima potenza nello sfondo, capace di liberarlo dalle catene e di costringerlo all'ascensione, possieda a sua volta il dispositivo cautelativo delle catene? Una volta superata quella condizione, il narratore dovrebbe essere riuscito, quanto meno, a convincere i recalcitranti ad accettare la sua storia, cioè ad aver risolto a suo favore la concorrenza con le immagini dei sofisti (*eidola*). Lo zelo del filosofo - anche in tempi meno feroci di quelli dell'uccisione di Socrate - è sempre sforzo di autoconservazione: chi finge di avere grandi conoscenze, o anche solo di poterle raggiungere, va a collocarsi in un campo di affinità e avversioni altrettanto intense, adesioni e rivalità

altrettanto virulente. Chi ritorna dalle idee non può far altro che dichiararsi "possessore della verità" ed esigere per sé non solo tolleranza, ma anche un seguito. Questa sarà sempre la maledizione di ogni tipo di platonismo, tanto più sorprendente, se si considera che proviene dal discepolo di quel Socrate che amava ammettere di non possedere altro sapere se non quello di non sapere. Ma i suoi seguaci devono a-vergli dato ben poco credito, come del resto la storia della filosofia. In ogni caso, Platone ha fatto in modo che il suo Socrate sapesse tanto quanto avrebbe desiderato che sapesse. L'ostilità nei confronti della sofistica si fondava sulla sua prossimità: sul narcisismo della differenza minima.

I sofisti stanno nello sfondo della caverna alle spalle dei prigionieri, colpevoli indubbiamente della scarsa disposizione mostrata da questi a farsi istruire da chi disturba i loro sollazzi; e però non sono colpevoli della loro incapacità di comprendere il messaggio in generale (*aprhosyne*). In Platone questa stoltezza sembra più che altro data per natura, come uno di quei presupposti che risultano dall'ora della procreazione e dalla forza astrale, e che nel progetto della *polis* potrebbero condurre a un'inedita disposizione di genitorialità (dando per scontata una buona conoscenza delle stelle). Chi voglia comprendere l'incomprensione caratteristica della condizione dei prigionieri - tra i quali si annovera anche quello che viene guidato fuori, che è comunque schiavo dell'*aphrosyne,* poco disposto a eseguire ciò che è obbligato a fare -, si deve figurare che essa per sua stessa natura, agli occhi di chi vi stia in pianta stabile, costituisce "il tutto", senza possibilità di distinguere il dentro dal fuori, il chiuso dall'aperto. Per il troglodita non ha alcun senso separare la sua caverna da un mondo "nel quale" sta e nel quale è possibile che ci siano ancora altre caverne. Qualunque difficoltà possa collegarsi al plurale di un tutto, ha subito impedito all'antichità l'accesso ai *kosmoi* dell'atomismo, consegnandola con persistente entusiasmo alla dogmatica

tautologia di Platone, di Aristotele e della Stoà, per la quale l'essenza di un *kosmos* sarebbe quella di essere solamente quello che è. La "contingenza" della caverna, verrebbe da dire, era inconoscibile come dovette esserlo quella del mondo fino al Medioevo.

Il fatto che essi si trovassero in "una" caverna e che questa dovesse avere un'uscita" - attraverso la quale erano già passati senza saperlo - era, prima di ogni comparativo e superlativo dell'essere-che-è, la verità primordiale che è prima di ogni verità, che doveva essere consegnata agli internati, o quanto meno essere resa comprensibile come affermazione: una caverna è una dimora come tante altre, nel doppio senso della parola *oikesis.* L'ex compagno di prigionia, che toma armato delle migliori intenzioni, forte del guadagno della sua eudaimonia, fu designato da Platone a governante dello Stato, e non c'è dubbio che i governanti non si occupino tanto di diffondere la filosofia nella comunità, per la maggior felicità dei più, quanto di scegliere e allevare i futuri guardiani e governanti. Questo però riguarda pochissimo la ricezione dell'allegoria della caverna, l'elaborazione delle sue varianti, il piacere di alludere ai suoi tratti. Stupisce che proprio a causa della "generalizzazione" del dramma della caverna, che diviene favola filosofica, non si sia mai indagato in maniera più scrupolosa sul fatto che la massa non capisce il messaggio del singolo, non avverte la mancanza di curiosità teoretica. La popolazione di questa caverna poteva essere curiosa di qualcosa che non riusciva a collocare in nessuno dei punti di riferimento della sua semplice possibilità? Tuttavia pensando all'età moderna si può assumere il tutto non come modello per il raggiungimento delle somme verità del reale e del bene, ma come stimolo alla *curiositas* per qualcosa "d'altro" rispetto a ciò che è familiare, per la *terra incognita* ai margini del mondo abitato. Ma dove si trovavano quei margini per chi stava "protetto"

nel suo involucro, se le pareti della caverna non erano confine o carapace, bensì il termine di tutto il reale?

I nativi della caverna non sanno che cosa è una caverna. Non hanno la minima idea del fatto che essa limiti prima di tutto la portata del loro rapporto con la realtà, e poi del loro concetto di realtà. Che le caverne abbiano delle uscite, al di là delle quali si dovrebbero trovare, purché ci si dia da fare, realtà di un genere indeterminato e forse incredibile, è il difetto delle loro "condizioni di possibilità di e-sperienza" e allo stesso tempo il vuoto dei loro desideri. Perciò Platone nega l'*anamnesis* ai prigionieri, perché da essa potrebbe emergere che la caverna non coincide con l'universo *e* non offre la luminosa presenza che un universo può avere. L'*anamnesis* è appannaggio di un solo individuo, l'unico che da essa è spinto a ritornare, e con ciò si inverte la direzione del ricordo platonico, che solitamente rinvia dall'apparenza all'essere, dal torbido al limpido, dal buio alla luce.

Un'altra lacuna è che a quanto pare i prigionieri non sognano. Sarebbe una cosa che potrebbe renderli insicuri, guardinghi. Far partecipare l'individuo a una vita del genere, che solo parzialmente gli è accessibile nello stato di veglia, è considerato ancora dai teorici moderni una funzione e finanche una spiegazione dei contenuti onirici. Ma ammesso che siano solo i desideri a procurarsi nel sogno una soddisfazione criptica, anche in questo caso, di fronte alla miseria delle ombre, si stabilirebbe un comparativo in un senso diverso rispetto a quello ontologico del *mallon on.* I prigionieri potrebbero richiamarsi piuttosto a ciò che verrebbe loro offerto "da fuori" come prospettiva sulla loro condizione, non appena qualcuno raccontasse loro il loro stesso mito. Il mito smetterebbe di essere uno strumento retorico, perché la persuasione presuppone che si possa già comprendere l'immagine a cui fare appello. Il non familiare non può essere impiegato nell'arte della persuasione. Perciò

il mito della caverna in mezzo al dialogo sullo Stato mostra una dignità retorica superiore, perché - come nel *Protagora* - fa appello a una familiarità immaginativa originaria con la nascita dell'umanità dalla terra; tuttavia per questa stessa ragione sarebbe tanto più arduo raffigurarsi questo mito proprio per quelli che, nel mito stesso, figurano come coloro che non comprendono, perché essi non possono avere il ricordo di essere sbucati un tempo dalla terra, dalla caverna, dal guscio *[Gehäuse].* Rappresentare a loro una cosa del genere anche solo come *possibile* sarebbe il peso primario dell'argomentazione, per cui il mito sarebbe più che altro la descrizione del non familiare con i poveri strumenti del mondo delle ombre. E con questi strumenti è mai possibile dire che cosa sia una caverna? È possibile dire che cosa sia la totalità "solida" nella quale si colloca la caverna e che si può distinguere solo uscendo da essa?

Verso i prodigi di Platone abbiamo un rispetto eccessivo, che ci viene dalla nostra formazione, per permetterci anche solo in via sperimentale di pensarli altrimenti. Vista l'indisponibilità dei prigionieri nei confronti di chi disturba i loro giochi, dovremmo lasciare che essi abbiano da ridire sul fatto che ci possa essere qualcosa come una caverna; ma non siamo noi quelli che vivono in questo "qualcosa", non lo sopporteremmo mai. Lo spazio nel quale si possono vedere simili cose viventi e in movimento, cioè il nostro, non ha nulla a che fare con ciò che si potrebbe chiamare una caverna; allo stesso modo, ciò che vediamo non ha nulla a che fare con le ombre.

Non sappiamo se e fino a che punto l'allegoria della caverna sia stata oggetto di discussioni nell'Accademia di Platone. Potrebbe essere che la rapida dogmatizzazione della trascendenza delle idee, prologo alla trasformazione dell'Accademia in scetticismo dogmatico, non tenesse in gran stima la parabola della caverna così come la successiva

tendenza di Platone a una casistica statale più realistica, che ha trovato espressione nelle *Leggi.* Il "cammino di formazione" della *paideia* era dunque velocemente diventato qualcosa di simile a un esoterismo estatico: l'uscita della caverna come esperienza mistica. Ma Aristotele, il grande disincantatore del platonismo, potrebbe aver riflettuto sul mito della caverna; non potendo utilizzare lo strumento del ricordo, giacché egli negava tanto la preesistenza quanto le idee stesse, difficilmente gli sarebbe sfuggito l'unico tratto di trasformazione "elegante" che avrebbe potuto "salvare" il fragile mondo della caverna: i sogni che in essa si fanno. Avrebbe anche capito che non di sogni qualsiasi si trattava, ma di quelli che riguardano l'incondizionatamente assente, ovvero il vuoto del mondo della caverna. Nei sogni si rende manifesto che c'è qualcosa d'altro da quello che si presenta, si mostra e si manifesta quotidianamente. Detto altrimenti: quello che la teoria, la retorica e la fantasia non sono in grado di fare, è ciò che il sogno rende possibile. E quest'impressione è sufficiente per rendersi disponibili ad attendersi un "di più" rispetto a quanto vi sia di noto e di protettivo nel proprio "guscio". Per questo la caverna di Aristotele sarà sontuosa.

II. La realizzazione dei sogni della caverna

Per quanto non esclusivamente, tendiamo sempre a vedere Platone, Aristotele, così come il loro rapporto, compresi in un intorno definito dai loro stessi effetti. E questo ne è l'esempio più eloquente: contro il Medioevo e l'aristotelismo della scolastica, sorge una nuova comprensione di sé e del mondo che, nel nome del platonismo, e definendosi come tale, sfocia in una scientificità basata sull'idealizzazione dei fenomeni. Ciò consente bellissime operazioni di messa in sequenza. Finanche al giorno d'oggi taluni pensano che la scienza dell'età moderna, semplicemente per via dei suoi procedimenti matematici, sia più platonica che aristotelica. E così è, in effetti, dal momento che poteva sorgere e imporsi, secondo la sua dogmatica, solo contro la fisica e la matematica di Aristotele; ma le cose non stanno così, se si considera che, al posto degli oltrepassati aristotelismi, non ha promosso pressoché nessun platonismo, o comunque meno forme di platonismo rispetto a quelle di stoicismo.

Se viste nella storia dei loro effetti, le due maggiori scuole sistematiche sembrano quasi interscambiabili, con un rendimento pressoché equivalente. Ma si tratta di un'impressione del tutto sbagliata. E lo è giustappunto perché per i due grandi pensatori dell'antichità valgono necessariamente considerazioni antitetiche circa le conseguenze della ricezione dei loro testi originali: ciò che si può definire fondato su Platone o sul platonismo si diffonde con fermezza e soli-

dità nella misura in cui si viene sempre più a conoscenza di ciò che è stato trasmesso da Platone; ciò che chiamiamo aristotelismo, nel senso diametralmente opposto, tende alla chiarezza delle premesse e alla coerenza delle rispettive conclusioni, anzi: finanche alla fossilizzazione dogmatica delle implicazioni accidentali, non appena incomincia la completa riconfigurazione dell'Aristotele genuino, al di là dei pur sempre presenti testi scolastici. Le difficoltà interne, venire a capo della massa dei testi e delle loro incoerenze, non poteva che diventare appannaggio delle cure storico-filologiche.

Il risultato che emerge dalla *Wirkungsgeschichte,* giunto a un punto tale di esasperazione, non è certo solo una questione di incomprensioni e aggiustamenti che si intrecciano tra una scuola e l'altra. Esso si basa sullo stato altrettanto antitetico della sopravvivenza degli scritti nell'uno e nell'altro caso. Di Platone possediamo le splendide testimonianze della sua forza e della sua vitalità letteraria, per un pubblico che supera i confini della scuola e che muore dalla voglia non solo di im-parare, ma anche di sentire il piacere di quei testi; ma non sappiamo quasi nulla delle lezioni di Platone nella sua Accademia, come pure delle relative annotazioni (sempre che il fatto che ci fosse una dottrina del fondatore coperta dal segreto della scuola sia vero, e che non si tratti di un'invenzione *a posteriori* di qualche conventicola neoplatonica). Quanto possiamo dire di queste lezioni è che saranno state più che altro delle iniziazioni più approfondite circa l'idea del bene e il suo mistico raggiungimento.

Per Aristotele, il rapporto tra dottrina esoterica ed essoterica, stando alla letteratura tramandata, è esattamente l'inverso. Delle sue lezioni scolastiche appena stilizzate, appena ritoccate sul piano letterario, e delle annotazioni acroamatiche e ipomnematiche, possediamo un'enorme giacenza; mentre dei dialoghi rivolti al pubblico più vasto, simili sul

piano stilistico-letterario a quelli del maestro Platone, si sono conservati minuscoli frammenti. Ecco come Jacob Bernays incomincia il suo libro sui dialoghi di Aristotele del 1863: *Nessuno scrittore, la cui opera sia di vasta portata, ci è noto in maniera tanto frammentaria come Aristotele.*

Tanto più sfortunata è dunque la circostanza che tra le scarne fonti dell'opera pubblica di Aristotele si trovi un'allegoria della caverna, che non può essere stata redatta se non con l'intenzione di distinguersi da quella platonica. Ciò dà adito all'ardita congettura secondo la quale Aristotele si sarebbe orientato verso una procedura parodistica, al fine di sottolineare la sua posizione rispetto a Platone: nella forma del dialogo affronta il maestro del dialogo. Cosa piuttosto ovvia per ogni prospettiva che intendesse oltrepassare il contesto di una scuola.[1] Nei preparativi che Aristotele appronta per la sua critica, sorge per la prima volta ciò che solo più tardi l'Accademia sarebbe riuscita a realizzare: un platonismo.

Così, giusto all'inizio di questa linea di trasmissione, divenne chiaro che l'allegoria della caverna era adatta come poche altre figure della fantasia a illustrare l'insieme e le peculiarità di una posizione teoretica; con chiarezza quasi retorica era possibile dimostrare attraverso di essa quali furono o quali dovevano essere le modifiche e le divergenze fondamentali tra l'una e l'altra versione, rispetto alla lettura della medesima figura. Aristotele, a differenza del suo maestro, non disponeva di un eroe dialettico della schiatta di Socrate da far agire nei suoi perduti diciannove dialoghi: si esponeva egli stesso come rappresentante di ciò che vi era da dire. Si sente *a disagio,* secondo l'inimitabile descrizione di Bernays, *quando non può essere se stesso, e durante la rappresentazione getta la maschera.* Questo è già di per sé inevitabile, dal momento che egli non si trova più a dover fronteggiare con sdegno avversari della schiatta dei sofisti, come

era il caso del Socrate platonico, bensì, stando alla testimonianza di Plutarco, nei dialoghi è compieta-mente determinato a combattere la dottrina delle idee, senza con ciò potere o volere umiliare il suo artefice. In ogni caso il tono del dialogo gli rendeva più facile raccomandare al suo pubblico di non prendere le idee troppo sul serio.

Ogni filosofo ha la sua serietà che grava sulla serietà degli altri. Aristotele deve aver contrapposto al dialogo platonico un'altra tonalità di fondo. In un dialogo dedicato alla memoria del suo amico Eudemo, noto già in epoca bizantina, poneva di fronte al mito conclusivo della *Repubblica,* quello della destinazione dei senza-vita, un mito di sua invenzione, dalle tinte fosche: quello dei pirati etruschi che incatenano i vivi con i morti. Per onorare l'amico deceduto, Aristotele evoca l'immortalità dell'anima prima di averne dato prova; e tra l'altro per descrivere il legame tra l'anima e il corpo, usa / *'immagine terribile* della feroce usanza dei corsari barbari. Di fronte a un'immagine di questo tipo, secondo Bernays, *la gaiezza e il senso della bellezza di un greco dell 'epoca precedente si sarebbero distolti con orrore.*[2]

Ancor prima che Nietzsche e Burckhardt scoprissero il pessimismo greco, Bernays ha riservato almeno ad Aristotele un contesto di decadenza del sentimento del mondo [*Weltstimmung*], nel quale si ritrovano anche i nomi di Tucidide ed Euripide. Allo stagirita attribuisce perfino un *gusto dell 'orrido* nel confezionare l'immagine dell'incatenamento : *quanto più ci si avvicina alla caduta della grecità e del mondo antico in generale, tanto più aspra diviene la serietà che avvolge i poeti e i pensatori, e scompare definitivamente il gaio piacere per la terra e per la vita su di essa…* Si pensi al mito conclusivo del decimo libro della *Repubblica,* là dove ciascuno era responsabile della scelta del proprio destino, pur senza poter sfuggire al passaggio nella prigionia del corpo; l'immagine che richiama Aristotele è invece solo quella

dell'orrore per la violenza di ciò che è estraneo, l'accoppiamento dell'inconciliabile per eccellenza. Aristotele aveva trent'anni quando credette di dover vedere così le cose.

L'allegoria della caverna di Aristotele proviene dal suo dialogo *Sulla filosofia,* e ci è nota attraverso il dialogo di Cicerone *Sulla natura degli dèi.* Cicerone si riteneva un platonico; ma lo era solo nel senso della presa di distanza dalla teoria che aveva imparato a conoscere attraverso la forma scolastica distorta della scepsi accademica. In ciò gli sembrava che il primato dell'etica e quello della politica acquisissero una loro autonomia e un loro fondamento, che a loro volta assumevano per lui i tratti della Stoà. Il dialogo platonico, con i suoi giochi dialettici e le sue ironiche elusioni nei momenti decisivi, non piaceva molto ai romani, come pure la tragedia greca anteriore a Euripide; preferivano la disciplina scolastica, la sobrietà al di qua di ogni divagazione e digressione, finanche la praticabilità della teoria. E' probabile che il dialogo di tipo aristotelico si accostasse in modo più immediato alla vita quotidiana e appagasse più facilmente il suo profondo bisogno di realismo.

Ora, se si pensa che ancora Agostino imputa la sua conversione filosofica all'*Ortensio* di Cicerone, ci si può fare un'idea di come la *mimesis* riesca a produrre i suoi "effetti", o almeno a imputarseli, al terzo livello di degradazione secondo le determinazioni platoniche. Fa senz'altro parte delle buone maniere letterarie lasciarsi influenzare dalla letteratura; e poi non ci si deve meravigliare che gli studiosi dell'effetto letterario prendano per oro colato, come una delle loro premesse metodologiche, simili affermazioni che soddisfano le loro aspettative circa la virulenza del loro oggetto di studio. Che una retorica concepita per avere effetto abbia realmente effetto è a sua volta una finzione alla quale una collettività con le sue guide intellettuali d'opinione non può davvero rinunciare, se vuol potersi fidare dei suoi stru-

menti. Cicerone, politico in aspettativa e filosofo per mero compromesso, è comunque giunto a possibilità effettuali di un ordine di grandezza diverso rispetto a quello che poteva offrirgli il dialogo filosofico.

In conformità con il suo atteggiamento fondamentale, che è politico, egli solleva la questione della natura degli dèi a partire da un interesse che non è teoretico-teologico. Ciò che lo sollecita, benché non giunga ad assillarlo, è il dubbio sugli obblighi pubblici nei confronti degli dèi. Questi devono lasciarsi interrogare circa il diritto che avanzano nel pretendere il culto e il servizio dello Stato, l'intera spesa pubblica in loro onore. Una simile questione non si era posta presso i greci, neppure con Epicuro, benché secondo lui la partecipazione al culto pubblico contribuisse in minima parte alla pace dell'anima imperturbabile. Agli dèi di Roma non basta *essere* per ricevere i dovuti onori: devono anche *meritarselo,* devono meritarsi un tale Stato, con le sue cerimonie conformi alla norma. Il politico in sospeso si domanda se essi siano sufficientemente affidabili per la gestione dei pubblici affari. La relazione con gli dèi è di reciprocità, quasi da diritto contrattuale, e perciò è insostenibile l'idea di Epicuro secondo la quale essi abiterebbero gli spazi intermedi tra i mondi senza curarsi assolutamente di nulla. Se così fosse, l'uomo non dovrebbe nulla a loro: *Se gli dèi non possono e non vogliono offrirci il loro aiuto, né curarsi in alcun modo di noi, né considerare i nostri atti e se non vi può essere alcun rapporto fra essi e la vita umana, che ragione c'è per offrire agli dèi opere di culto, onori e preghiere?*[3] Ciò che Cicerone fa emergere nel dialogo è dunque qualcosa come una procedura di verifica politica e di diritto pubblico nei confronti delle pretese e degli obblighi che intercorrono tra il pantheon e lo stato.

Se è vero che gli dèi e gli uomini competono l'uno per l'altro nelle loro attività, ciò presuppone che abbiano la me-

desima ragione per riconoscere le medesime leggi e perciò condividere reciprocamente il mondo, secondo il criterio di un'entità statale. Questo è stoicismo fatto e finito: *anthropois sympoliteuetai theos*.[4] Analogamente le esposizioni dello stoico Balbo nel dialogo di Cicerone culminano nella tesi per la quale gli dèi *sono uniti in una sorta di comunità sociale e governano il mondo a guisa di uno Stato unitario. Di conseguenza la loro facoltà razionale*[ratio] *è la stessa dell'uomo, e per gli dèi come per l'uomo* [utrobique] *identico è il criterio di verità e la legge che prescrive il bene e condanna il male.*[5] La visione dell'universo è piena di prefigurazioni politiche: risulterà vero che gli dèi amministrano in modo affidabile questo Stato chiamato mondo o universo? E come è potuto accadere che gli epicurei si siano sbagliati in maniera tanto clamorosa su questa questione?

Occorre rispondere a questa domanda; altrimenti non ci sarebbe modo di respingere il rimprovero secondo il quale gli dèi sarebbero colpevoli dell'indifferenza degli uomini nei loro confronti, avendo trascurato di manifestarsi al mondo e per il mondo stesso. L'indolenza degli dèi verso il mondo, affermata da Epicuro, e di riflesso l'indifferenza degli uomini verso gli dèi, deve essere spiegata mediante il fatto che l'attenzione che gli uomini rivolgono al mondo tende a decadere, i sensi si ottundono: il cosmo è già sempre modalità condizionata della quotidianità. Il filosofo non può accontentarsi di questo modo di vedere, se vuol sperimentare l'esperienza che costituisce il presupposto della meraviglia verso il mondo. Piuttosto deve intraprendere una sorta di esperimento mentale con se stesso, mediante il quale ritornare allo stadio della spontaneità, deve tentare di figurarsi come se non avesse ancora mai visto il mondo e lo vedesse per la prima volta. E deve altresì, s'intende *en passant,* assumere una distanza critica dalla cultura della città, quanto meno come episodio immaginativo. Il che porta alla scena bucolica arcaica.

Cicerone fa sì che il suo stoico Balbo evochi una scena oggi perduta della tragedia *Medea* di Accio, nella quale un pastore, che nella sua vita non aveva mai visto una nave, si trova davanti agli occhi quella degli argonauti. È un'esperienza stupefacente per lui, di quelle che fanno rabbrividire, come una sorta di evento naturale, dal momento che egli non può sapere che questo spettacolo risulta dall'artificio e dalla destrezza degli uomini che riescono a imporsi sulla natura con i suoi stessi mezzi. A ogni modo questo vascello degli Argonauti è stato costruito, stando al mito, con l'aiuto degli dèi e, provocando la meraviglia di un semplice pastore, prepara all'esortazione di contemplare anche il mondo con la stessa semplicità, anche se il mondo non è stato fatto con l'aiuto degli dèi, ma dagli dèi in persona, e da essi è governato.

Il pastore della tragedia di Accio percepisce senza dubbio la nave degli Argonauti all'interno della metafora dei fenomeni naturali violenti, e nel dialogo questa trasposizione [*Übertragung]* induce ad affrontare anche la direzione contraria: vedere la natura come opera somma dell'abilità manuale. È precisamente questo che si potrà intravvedere nel passo aristotelico sull'allegoria della caverna che andremo a citare. Per il momento, i filosofi devono rivolgersi al pastore che si meraviglia, che non percepisce se non un'immensa mole *(tanta moles labitur)* agitata dal mare, che solleva onde dinnanzi a sé, come se fosse essa l'elemento propulsore, e il mare fosse solo quello passivo: un dramma di inversioni. Nel momento in cui lo spettatore riesce a distinguere degli esseri umani e ode il canto dei marinai, incomincia a inquadrare il suo oggetto, discostandosi da ipotesi incerte. In maniera analoga i filosofi, confusi dal loro primo sguardo sull'universo, dovrebbero per l'appunto giungere a riconoscerne le regolarità e a disporle secondo un ordine, al fine di risalire ai suoi piloti e costruttori.[6] Anche se, a quanto pare, non hanno la minima idea di tutto ciò.

È ovvio che Cicerone veda queste idee fondamentali dello stoicismo come volte contro il platonismo e contro la genuina allegoria della caverna. Quest'ultima, dunque, doveva essergli già nota, perché i suoi scritti sulla teoria dello Stato fanno riferimento ai due capolavori di Platone attinenti all'argomento, *La Repubblica* e le *Leggi.* Se cita l'allegoria della caverna di Aristotele e ne mette in evidenza l'orientamento antiplatonico, è perché non gli interessa la suprema certezza delle idee, ma l'affidabilità degli dèi per lo Stato e dello Stato per gli dèi. Il tipo del filosofo platonico, che è portato dinanzi alla definitività delle idee e che pare poco propenso a ritornare nella caverna e ad assumere il potere sulla comunità, non poteva risultare convincente per Cicerone, data la sua valutazione diametralmente opposta degli ambiti in gioco. Un *altro* mondo, di certezza e valenza supreme, parrebbe rischioso: come ci si potrebbe accostare a esso, dal momento che non si comprende che è proprio da esso che proviene la spinta a distogliersi e ritornare? Si dovrebbe essere capaci di vedere non un altro mondo, ma un *altro modo* di vedere il mondo, per comprendere la sua garanzia di persistenza e trovare la sua legalità trasposta nello Stato. A quel punto, però, in riduzione simmetrica dei limiti, anche la caverna non avrebbe bisogno di essere il più profondo abisso di distanza dal vero essere; e tanto le catene quanto gli inganni, tanto la violenza delle une quanto quella degli altri, non sarebbero di aiuto alcuno al fine di stabilire la statica e la dinamica della situazione allegorica.

La caverna utilizzata da Aristotele è una volta sontuosamente arredata, una galleria di opere d'arte e di oggetti dal gusto raffinato. È proprio questo corredo che costituisce il nocciolo della questione per Cicerone, poiché egli poco prima aveva scagliato contro gli epicurei un'obiezione chiedendo: perché mai una natura che è in grado di produrre un cosmo essenzialmente perfetto e secondo il migliore degli ordini, partendo dalla casualità del turbine degli atomi,

perché dunque una natura siffatta non è altrettanto capace di realizzare ciò che l'uomo può produrre per sé usando la propria abilità? Porticati, templi, case, città: *creazioni che di certo richiedono molta meno fatica e che sono decisamente più comode* di un intero mondo. Ricorrere a questo punto alla caverna aristotelica, sembra un'operazione fondata in modo così omogeneo, che il corredo della caverna stessa, con le sue opere d'arte, potrebbe essere un ulteriore tassello nell'incastro argomentativo. Tuttavia le figure della caverna in Cicerone devono predisporre ancora un altro elemento: corredare di immagini il cielo stellato. Così Cicerone può alludere a un frammento della sua giovinezza e, nel suo dialogo, far dire a Balbo che, per descrivere l'impressione che suscita il cielo sul filosofo privo di pregiudizi, avrebbe utilizzato la poesia *Phaienomena* di Arato, *che tu stesso hai tradotto da ragazzo, e il poterla leggere in latino mi ha dato tanta gioia che l'ho mandata gran parte a memoria ?* In tal modo coloro che escono dalla caverna devono essere colpiti non solo dalla regolarità dei corsi celesti, ovvero dai movimenti matematicamente rilevabili dell'astronomia, ma anche e soprattutto - a giudicare dall'estensione della citazione da Arato - dalla compagine figurativa delle stelle fisse, nella quale si mostra niente meno che la dedizione al mondo degli dèi, che gli epicurei non accettano: *divina sollertia appareat.*[8] Pertanto coloro che sono stati condotti qui per contemplare il cielo devono essere preparati a guardarlo grazie al mondo della caverna ben curato dal punto di vista estetico; devono saper cogliere non solo il senso dell'ordine, ma anche l'arte degli dèi. Non passa per la testa che le figure stellari possano essere strumenti ordinativi dell'uomo.

Per il suo pubblico romano, Cicerone desiderava che l'intero scenario della caverna apparisse affatto costruito. Non si ferma pertanto all'allegoria aristotelica e ricorre a un'altra possibilità, mediata dalla natura, per illustrare in *un solo* processo il velamento e l'apertura dello sguardo

sull'universo; e questo senza proseguire la migrazione verso l'esterno degli agiati abitanti della caverna, che si muovono sempre di malavoglia. Per questo suggerisce al lettore di immaginarsi un'oscurità spaventosa come quella seguita a un'eruzione dell'Etna, che deve aver colpito a suo tempo gli astanti. Per due giorni nessuno era in grado di riconoscere gli altri (*ut per biduum nemo hominem homo agnosceret*), e solo il terzo giorno il sole si decise a spuntare, e a quel punto gli uomini si sentirono come resuscitati *(ut revixisse sibi viderunt).*

Una tale esperienza poteva significare sollievo, certo, ma meraviglia no, non ancora. Per questo il filosofo deve staccarla dalle contingenze, suggerendo di pensare non al ritorno della luce, ma al suo sorgere per la prima volta, dopo una tenebra eterna: *quod si hoc idem ex aeternis tenebris contingeret, ut subito lucem aspiceremus, quaenem species caeli videretur?*[9] Così la rappresentazione della situazione ha raggiunto qualcosa come un grado sommo di astrazione. Nello stesso tempo è svanito l'ultimo resto dell'idea fondamentale della *paideia* platonica intesa come movimento. È il mondo stesso che deve essere pensato nei suoi cambiamenti solo un pezzo più in là, per varcare bruscamente la soglia dell'inerzia dei sensi e fare avvertire di nuovo la sua qualità come mondo, a partire dal pensiero della sua negazione. Si trattava infatti, si rammenti, dell'affidabilità, ovvero di ciò che tiene insieme lo Stato e gli dèi.

Purtroppo, se pur siamo in grado di stabilire la citazione con una certa precisione, non altrettanto possiamo garantire per il suo contesto. Neppure ci sono d'aiuto le supposizioni di Werner Jaeger, nella cui presentazione di Aristotele l'allegoria della caverna occupava una posizione chiave per comprendere il passaggio dal magistero di Platone alla direzione del Peripato.[10] Bernays, nella sua ricostruzione del dialogo, suppone che il terzo libro presentasse una sorta di

storia della religione, una storia dell'idea di dio che alberga nell'uomo, come si evince da un pas-so di Sesto.[11] Aristotele avrebbe introdotto due fonti del concetto di dio: quella psicologica e quella cosmologica. In questo si sarebbe limitato a seguire l'ultimo scritto politico di Platone, le *Leggi*[12], dove pure si introduce una teoria delle due fonti del concetto di dio: la prima che deriva dalla natura sempre traboccante dell'anima, l'altra che a sua volta si fonda sullo spettacolo offerto dal cielo stellato. Sulla base di ciò, l'intuizione e l'esperienza nel dialogo di Aristotele sono pure le fonti di ciò che, nell'epoca testimoniata dai frammenti, sembra essere stato al centro delle sue riflessioni: il concetto di dio e la certezza religiosa, le cui categorie, stando all'opinione di Jaeger, gli sarebbero state fomite dal culto misterico.

L'allegoria della caverna avrebbe dunque dovuto mostrare nel suo luogo d'origine come questi due fattori potessero cooperare per la certezza e il medesimo convincimento. L'intuizione interna (*manteuesthai*) sarebbe la fonte del concetto, e l'esperienza esterna sarebbe quella della visione [*Anschauung*]. In condizioni particolari, come per esempio il sonno, si allenterebbe il vincolo tra corpo e anima; l'anima si ripiegherebbe su se stessa e diverrebbe consapevole della propria essenza, ne intuirebbe le potenzialità future e trasferirebbe queste ultime nei propri sogni. Lo stesso avverrebbe nell'ora della morte, come già Omero avrebbe mostrato nelle figure morenti di Patroclo e di Ettore. Così gli uomini sarebbero giunti all'idea che ci debba essere un'essenza incomparabilmente più forte, indipendente da loro, ma che sia affine alla loro anima. Con ciò avrebbero guadagnato il concetto di qualcosa che si sarebbe presentato loro nel mondo esterno attraverso l'osservazione dell'orbita solare e del moto ordinato degli astri notturni: *Credettero allora che fosse realmente un dio la causa di questo moto e di questo ordine*.[13] La contemplazione del mondo esterno sarebbe così *solo una conferma del sentimento di dio che*

sgorga originariamente da una fonte interna. E' da qui, da questa zona del dialogo, che emerge a bella posta l'allegoria della caverna, così come l'ha tradotta Cicerone, che Bernays ha tradotto a sua volta.[14]

Eccola:

Immaginiamo che degli esseri siano sempre vissuti sotto la superficie terrestre in accoglienti e lussuose dimore ornate di statue e di dipinti e fornite di tutti quegli agi che si pensa rendano l'uomo felice e supponiamo che pur non essendo mai saliti alla superficie abbiano appreso, per sentito dire, che esisterebbe una volontà e una potenza divina, se a un certo momento, spalancatesi le fauci della terra, fosse loro concesso di abbandonare la loro recondita dimora e di risalire verso le regioni che noi abitiamo uscendo alla luce, certamente essi, all'improvvisa vista della terra, dei mari e del cielo, all 'improvvisa rivelazione dell 'e-stensione delle nubi e della potenza dei venti, di fronte allo spettacolo del sole, della sua grandezza e della sua bellezza non disgiunte da una fattiva potenza in forza della quale esso produce il giorno inondando il cielo con la sua luce; di fronte alla visione del cielo che, al cadere delle tenebre sulla nostra terra, si cosparge e adorna di stelle, della luna e delle sue varie fasi ora crescenti e ora decrescenti, del sorgere e del tramontare degli astri nonché delle loro orbite immutabili e fisse per sempre, certamente essi, dicevamo, concluderebbero che gli dèi esistono realmente e che a essi è dovuta la realizzazione di opere sì grandi.

Bisogna riuscire a leggere questo brano senza confondere Aristotele e Cicerone. A quest'ultimo importava soprattutto l'immagine da contrapporre agli epicurei e agli altri filosofi del suo tempo, l'autotrasferimento dell'uomo in una condizione di sensibilità non ancora atrofizzata dalla visione del mondo. Aristotele deve aver inteso mostrare come si fosse

giunti nella storia dell'umanità alla nascita dell'idea di un potere superiore e supremo. In questo caso la visione del mondo in quanto puro stupore non avrebbe dato alcun frutto, se non ci fosse stato già pronto il suo concetto, senza che per questo si scomodassero le idee. Ma neppure Aristotele poteva fare a meno di un'*anamnesis.* Serviva per collegare il presagio notturno o quello dell'agonia con la visione del cosmo da svegli. È ovvio che tutto tenda a rendere superflue le idee per via di una sorta di *a priori* empirico, sostituendole con una storia delle origini. Cicerone intende affrontare l'indifferenza relativa al cosmo, tipica del mondo cittadino dell'epoca tarda, pretendendo di collocarsi di nuovo al livello dell'esperienza originaria, ottenendo così, in modo forzato, il riconoscimento della reciprocità tra dèi e uomini. La romanizzazione della parabola greca della caverna mediante un contesto eterogeneo non consiste dunque soltanto in una "giuridizzazione" del rapporto con gli dèi in quanto rapporto tra *pantheon* e *civitas* (senza l'individuo), ma anche in una componente di "critica culturale": l'oscurità della dottrina degli dèi, la sua tipologia mitica invece che filosofica, è da attribuire al distacco dal mondo operato dalla città, nella quale ci sono "solo immagini", mentre tutto dipende dall'ordinamento dell'universo che non può stare tra mura e pareti.

Quando ottenni l'abilitazione, più di trent'anni or sono, era ancora uso sottoporre i candidati, dopo la loro esposizione davanti alla facoltà, a una fitta serie di domande. Il mio argomento era "La critica di Aristotele alla dottrina platonica delle idee e le sue conseguenze". Il latinista Erich Burck mi chiese: «Ritiene possibile che l'allegoria della caverna, che troviamo come citazione in Cicerone, sia stata influenzata da elementi stoici?». La questione mi colse di sorpresa, e dato che non avevo molto tempo per dare la mia risposta, me la cavai dicendo: «Non lo escludo». Otto anni più tardi pubblicai una memoria ancora più specifica che

avvalorava appunto la stoicizzazione dell'allegoria. Oggi ritengo sbagliata questa risposta, e mi meraviglio di aver impiegato tanto tempo per giungere a un'altra soluzione.

Come la si trova in Cicerone, l'allegoria è senza dubbio tradotta alla lettera. Tuttavia ciò non significa che il brano di Aristotele finisse là dove Cicerone lo interrompe. Nel suo contesto non c'è nient'altro che gli interessi. Con lo stupore per il mondo superiore all'uscita della caverna si presentava in modo adeguato e conclusivo l'indifferenza dei filosofi contemporanei appartenenti al tipo stoico e finanche scettico. Aristotele invece intendeva eseguire una variazione del mito platonico della caverna che fosse distintamente diversa dall'originale.

In Aristotele gli uomini escono dalla caverna con un preconcetto dell'essere sicuramente vago, tuttavia soddisfacente, i cui effetti saranno percepibili nell'ordine e nella bellezza del cosmo. L'esistenza di ciò che avevano già compreso: ecco quello che trovano. Ma il mondo infero dal quale sono scaturiti non è né l'Ade, né il Regno delle Ombre; è una sfera culturale, una città illuminata a giorno, una comunità reale. Il fatto che avessero abbandonato una volta per tutte questo mondo delle origini doveva apparire un controsenso. Aristotele non avrebbe potuto permettersi di lasciar indugiare per sempre gli escursionisti della sua allegoria nella posizione eccezionale di spettatori del mondo, osservatori del cielo, ammiratori della natura. Avrebbe mostrato così, anche di fronte al mito platonico, la sua figura di riferimento, il punto debole di un'omissione, finanche di un rifiuto della svolta etico-politica. Doveva cercare una soluzione che fosse in grado di fornire il passaggio dall'esperienza straordinaria a una concezione nuova e più precisa del mondo da cui provenivano e in cui dimoravano.

Così la conclusione del testo tagliata da Cicerone è che gli osservatori del mondo ritornino al loro comodo mondo

culturale. Solo a partire da questo momento, dopo che le loro idee sull'esistenza della divinità ebbero trovato conferma, comprendono quale significato possono avere i loro portici dipinti. Dal concetto cosmico di dio nasce la religione di Stato in quanto istituzione di altari e simulacri, miti e culti, preghiere e offerte. Se questa supposizione circa la vera conclusione della parabola è esatta, diviene nel contempo chiaro il motivo per cui Cicerone non ne sentiva il bisogno.

Per la sua fondazione, la religione si sarebbe servita dell'esperienza esponenziale della natura, ma non si sarebbe fermata dinanzi a essa, avrebbe compiuto il passaggio dalla natura alla cultura. Se si trattava precisamente di appurare questa storia, occorreva introdurre una visione che per principio fosse possibile a tutti, per far seguire l'applicazione del concetto che tutti già possiedono. È per questo che Aristotele non può mantenere la distinzione platonica tra il singolo che viene liberato e istruito, e la massa degli altri che, pur di non farsi governare da lui, si oppongono al suo ritorno e rifiutano i suoi insegnamenti. Tutti sono spuntati dalla terra nello stesso momento, ed è verosimile che tutti vi siano ritornati nello stesso momento.

A questo punto Cicerone avrebbe dovuto cambiare l'allegoria, se avesse voluto parlare di filosofi, non di altri. Ma per lui era molto più importante approfittare dell'autorità di Aristotele e adeguare la storia ai suoi scopi mediante un'operazione di sfrondatura. Non sarebbe stato possibile interrogare Aristotele circa le motivazioni del ritorno nella caverna, che costituisce il problema finale dell'esposizione dell'allegoria platonica originale; la comodità senza ristrettezze del mondo culturale sotterraneo sarebbe del tutto sufficiente a non trattenere nessuno in uno pseudo-Stato teoretico esterno. Si addice al pragmatismo di Aristotele che la svolta del ritorno non sia determinata dalla condizione

dell'ideale o del concetto nella caverna, bensì dal realismo di un'incontrastata e ininterrotta relazione con il mondo culturale.

III. Prigione del corpo e carcere del mondo

È pressoché impossibile trovare un singolo autore della patristica o del Medioevo, che presenti insieme le allegorie della caverna dei due grandi filosofi dell'antichità, cogliendole nelle loro interazioni. Ciò non dipende tanto dalla contrapposizione tra platonismo e aristotelismo, che nell'ambito scolastico diviene sempre più netta, quanto dal fatto che la fonte dell'allegoria aristotelica, cioè Cicerone, finì con l'assumere il ruolo di autorità umanistica degli avversari di Aristotele, così come la lettura di Cicerone era divenuta l'occupazione nostalgica del mondo tardo-antico e di quello successivo, un mondo che rimpiangeva il suo latino in progressiva decadenza, con l'immancabile convinzione di sottofondo, per la quale questa perdita era da mettere in relazione con la devastazione e lo smantellamento generale del lascito dei grandi dell'antichità per opera del cristianesimo.

Occorreva una visione terribile, come quella del ripudio di Cicerone nel sogno del giudizio di Gerolamo, per contrapporre, alla minor valenza letteraria dei documenti cristiani, per lo meno il timore che l'autorità e la qualità potessero essere prese in un conflitto, rovinoso per la prima.

A questo proposito, la vicenda di Agostino e del suo ruolo di guida intellettuale fu uno dei casi fortunati della letteratura della nuova religione: questi infatti riuscì a mettere d'accordo il suo rigorismo di autentica matrice gnostica,

nell'alveo di una dogmatica della grazia in via di formazione, con la retorica di Cicerone, in modo tale che autorità e qualità parvero riconciliarsi. Questo però senza mai sfuggire del tutto al sospetto che la qualità letteraria non solo abbia sostenuto l'autorità dogmatica, ma le abbia procurato addirittura quella superiorità, altrimenti difficilmente comprensibile, che ancora resiste imperterrita nella scolastica degli aristotelici e dei platonici, quanto meno mediante citazioni attestanti l'affinità di queste lontane fonti.

Ma questo padre dei padri non conosceva né l'allegoria della caverna platonica, né quella aristotelica. Il fatto che Agostino fosse giunto alla filosofia in quanto disciplina distinta dalla retorica - primo passo nel corso delle sue conversioni -tramite l'*Ortensio* di Cicerone, gli permise solo di continuare a parlare la lingua che gli garantiva di essere accettato tra i dotti; il che non esclude un diffuso e persistente influsso dell'opera di Cicerone; non c'è tuttavia nessuna prova contenutistica che Agostino abbia letto il complesso dialogo ciceroniano sulla natura degli dèi, dove campeggiava un plurale che sarebbe bastato a porre in cattiva luce questo scritto fino al Petrarca. In Agostino non si può certo parlare di accesso diretto alle fonti greche; né, tantomeno, egli avrebbe potuto conoscere il trattato *Sui morti,* di Gregorio di Nissa il Cappadocio, che è l'unica attestazione patristica della conoscenza delle due allegorie della caverna.[15]

Nel contempo si chiarisce il loro nuovo punto di convergenza. L'uscita dalla caverna corrisponde all'abbandono dell'esistenza terrena, significa oltrepassare la soglia della trascendenza mediante la morte. Non c'è nulla di estraneo al platonismo in ciò, se si pensa alla metafora, ricorrente in Platone, della prigionia dell'anima nel corpo; tuttavia, ciò non vale se si considera la rinuncia della funzione originaria dell'allegoria della caverna, intesa come rappresentazione schematica di un cammino che deve essere possibile percor-

rere nell'arco di una vita, per poter raggiungere gli scopi della stessa. Da qui, in Platone, la tendenza a estremizzare la *paideia* attuabile all'interno delle istituzioni, fino ai livelli dell'estasi, spingendo fino al limite ciò che è possibile a tutti nella nuova trascendenza delle trascendenze rispetto alla mistica potenziale del contatto con il bene.

Però se la morte diviene la linea che occorre oltrepassare uscendo dalla caverna, l'abbandono della prigione corporea e terrena, si assiste senza implicazioni mistiche alla liberazione e allo scatenamento di ogni forma di intuizione e di possesso definitivo della verità. Lo stato d'eccezione estatico provocato dall'esperienza mistica sembra normalizzato e nello stesso tempo identificato con il fine ultimo dell'esistenza di ognuno, eccettuata la moltitudine di coloro che non incontrano la sua grazia e che considerano la serena teologia dell'Oriente meno irrilevante del duro Africano.

All'uscita della caverna come morte corrisponde il fatto che quelli che sono rimasti indietro rimpiangano quelli che hanno abbandonato la prigionia. Non sono in grado di immaginarsi niente di meglio che le tenebre in cui sono abituati a vivere; mentre a maggior ragione chi ha abbandonato la prigione dovrebbe piangere quelli che vi sono rimasti. Ma questi non conoscono la luce che accoglie coloro che hanno abbandonato le tenebre. Per fornire la delimitazione tra aldilà e aldiquà, in assenza di ogni altro elemento metaforico, non rimane a questo punto che l'indeterminatezza della dicotomia tra tenebre e luminosità. Il mondo del carcere (*phylaké)* interiore non ha nessuna differenziazione, nessun'ombra, nessun proiettore d'ombre, nessun fuoco, nessun vincolo: ha solo l'imprecisa valutazione dei prigionieri che considerano l'oscurità sufficientemente luminosa per la vista. Dal momento che non c'è nessun ritorno oltre la linea della morte, il disinteresse per l'arredo del regno dell'oscurità si spiega con l'indifferenza che a sua volta ca-

ratterizza la relazione tra il mondo diurno e quello notturno, senza che mai si azzardi un passo oltre la soglia che porti a una "dottrina", spiegando magari agli altri come si fa. L'assolutismo dell'aldilà ricorda l'allegoria platonica in ogni dettaglio, eccetto il falso dolore di coloro che ritornano, che non compare né in Platone, né in Aristotele.

Gli interessi cambiano di colpo quando entra in gioco la descrizione dell'altro mondo. È una descrizione che si introduce nell'irreale, dal momento che il modo di esprimersi dell'autore continua a riferirsi agli afflitti: non verserebbero lacrime su chi li ha lasciati, se sapessero quale mondo li aspetta al di fuori del carcere. Questo "se sapessero…" domina l'intero sviluppo successivo dell'allegoria. Non lo possono sapere, perché non hanno nessuna preistoria da ricordare. Certo, Gregorio di Nissa conosce l'"uomo celeste", l'unità del genere umano creata a immagine di Dio nel primo uomo che aveva riuniti in sé i due sessi[b], ma che, in seguito al peccato originale, sarebbe stato destinato a differenziare la propria sessualità e quindi alla riproduzione. Però questa storia delle origini dell'uomo non è legata a una dottrina dell'*anamnesis,* quand'anche l'anima individuale fosse stata messa al mondo per via di generazione sessuale.

Tutto dunque si svolge al negativo, nel mondo delle rappresentazioni di coloro che sono ancora nel loro carcere e pertanto, in simili condizioni, non possono avere la minima idea di come sia fatto il mondo di fuori e di sopra. Stando così le cose, la loro condizione è peggiore di quella dei prigionieri della caverna platonica, che hanno le loro ombre e dunque per lo meno un rapporto mimetico - per loro certamente non intellegibile - con il mondo superiore. A maggior ragione sono messi molto peggio degli abitanti del mondo culturale sotterraneo descritto da Aristotele, con tutta la sua comodità e i suoi agi. Partendo dallo schema

della differenziazione dei due mondi, non si dà più alcuna relazione con le allegorie di Platone e di Aristotele.

In ciò si fonda il fatto che solo colui che parla e che scrive sappia qualcosa che non può sapere chi è assegnato alla penombra della propria dimora e che nel cordoglio per i morti tradisce tutta la propria ignoranza: *Se infatti sapessero qualcosa della bellezza della terra e del cielo, delle sue cime, dello splendore e del corso degli astri, delle orbite del sole e della luna, della varietà delle stagioni sulla terra, per cui ogni pianta possiede il suo periodo di fioritura, dell 'impressione che dà il mare quando risplende al sole ed è mosso dal vento leggero, ma anche delle costruzioni pubbliche e private che adornano le città più belle e rinomate - se i prigionieri sapessero qualcosa di tutto questo, non potrebbero più dolersi per coloro che vengono condotti fuori dal carcere, come se avessero subito la perdita di qualcosa di buono.*

Il testo prosegue con un'inversione retorica dell'allegoria, nella quale coloro che restano nel carcere vengono contemplati e compianti dal punto di vista di chi è stato liberato, così che questi, se solo potessero - cosa che dalla loro posizione non è evidentemente ovvia - si darebbero in pianti e lamenti per coloro che sono rimasti indietro. Si ha il diritto al cordoglio solo e precisamente là dove esso non è più possibile. In ogni caso è una formula corrente di consolazione: mostrare agli afflitti quanto siano giuste le cose che loro sentivano come commiserevoli, fino a renderli consapevoli che è la loro perdita ciò che fa soffrire.

Non c'è qui una valutazione del rischio, come per esempio quando si sostiene che il soggiorno in questa vita sia misero e gramo in ogni caso, sì che l'oltrepassamento di quella soglia, qualunque cosa ci sia dall'altra parte, non potrebbe essere nient'altro che elevazione e miglioramento. Gregorio di Nissa è ben lungi da una simile valutazione. Egli distingue i presupposti dell'allegoria platonica e di quella aristo-

telica, nel fatto che la situazione di partenza non sia in alcun modo *sentita* come commiserevole e bisognosa di liberazione. Ragion per cui in Aristotele non si svolge nessun atto di liberazione e di guida verso l'uscita; piuttosto deve sopraggiungere un evento naturale, perché i placidi abitanti del sottosuolo possano dare uno sguardo al cielo e al mondo. Soltanto a quel punto emerge la differenza decisiva tra l'Aristotele del dialogo e Platone, ovvero il fatto che in questo caso non c'è alcuna sistematicità di sorta, ma solo l'accidentalità dell'apertura di un crepaccio *(patefactis terrae faucibus)* che si spalanca in un'occasione qualsiasi *(aliquo tempore).* Un terremoto - che si presenta per la prima volta nella storia della filosofia, per quanto ovviamente in senso figurato - non toglie il piacere per il mondo a coloro che vivono al di sotto del suolo in subbuglio, ma dà loro vista e agio sull'accesso a un ordine incrollabile della natura.

Anche solo questo condizionamento naturale esclude un riferimento preciso di Gregorio di Nissa ad Aristotele, e a maggior ragione a Platone; la morte, della quale resta da parlare come evento soglia, non necessita di alcun aiuto come sciogliere le catene o aprire un varco nella terra: essa sopraggiunge per ognuno in ogni caso.

Per quanto concerne la relazione con Platone, è molto più verosimile che la formula corrente dell'"imprigionamento dell'anima nel corpo", che era legata alla liberazione mediante la morte, e che aveva avuto un nesso con l'evento centrale nella vita di Platone, la morte di Socrate, sia stata sperimentata da Gregorio semplicemente come un approfondimento della situazione di coloro che rimangono dietro in rapporto con i morti. Del tutto alieno è ancora, nel Cappadocio, il pensiero che l'analogia con la *paideia* platonica possa consistere nel fatto che i morti, giunti alla luce, realizzino lo scopo della conoscenza dell'essere-che-è in una nuova maniera, cioè mediante la visione di Dio. Non si tratta di

nulla del genere qui. L'imperturbata condizione dell'aldilà non è ancora definita a partire dall'ideale di vita teoretico. Fuori della caverna c'è luce - ma ciò che essa mostra è incerto, perché ancora evidentemente secondario.

Se l'allusione all'allegoria platonica della caverna è problematica - anche solo per il semplice fatto che qui non si fa menzione esplicita di una caverna, cosa che comunque non sarebbe decisiva, dal momento che, a voler essere precisi, neppure in Aristotele se ne parla, si incontra semplicemente l'espressione *sub terra* -allora si deve considerare con altrettanta prudenza un utilizzo dell'allegoria aristotelica da parte di Gregorio di Nissa. Egli ha, per così dire, la sua propria immagine della sorprendente bellezza della natura, le cui componenti più generali erano strettamente ancorate al concetto antico di cosmo e pertanto non avevano bisogno di nessuna fonte particolare. Dettagli assai ben visibili, completamente assenti in Aristotele. Egli si limita a enumerare le dimensioni dell'immagine della natura, di fronte alla quale si trovano attoniti i reduci dalla salita dal ventre della terra: terra e acque, cielo, nuvole e venti, sole e luna. Ma tutto questo lo considera meno dal punto di vista della bellezza e più da quello dell'ordine e dell'esattezza; in tal senso arriva a contemplare - cosa non molto gradita a orecchi cristiani - le orbite delle stelle fisse e immutabili in eterno.

L'allegoria di Gregorio di Nissa ha un eccesso di tratti estetici: il costante risalto della bellezza, persino per quanto riguarda il mare che si spoglia del suo aspetto terrificante per ospitare i lucenti raggi del sole, lievemente mosso da brezze leggere. Ma ciò che più nitidamente contrasta con la visione del mondo di Aristotele evocata da Cicerone, è la menzione delle opere dell'uomo sparse sulla superficie della terra, le città e gli Stati (*ton poleon*) con i loro edifici sontuosi.

Questo elemento permette qualche dubbio circa la derivazione dell'allegoria gregoriana da quella aristotelica. Infatti in Aristotele tutto dipendeva dal fatto che la regione sotterranea era determinata dall'opera umana, mentre quella in superficie doveva essere il campo d'azione esclusivo degli dèi, per il momento inaccessibile agli uomini. Se Gregorio, a partire dalla natura, individuò nella cultura la metafora per l'aldilà dei morti - e non a caso, perché così si consolidava il tratto estetico fondamentale della sua allegoria -, allora avrebbe potuto anche inventare per conto suo tutto il resto, sulla base della metafora del carcere e dello iato tra la luce e le tenebre.

Mettersi a cercare una fonte sarebbe dunque l'esito di una consuetudine filologica. Certamente, sul piano metaforologico, un simile cambiamento della condizione delle fonti non sarebbe solo indifferente, ma anzi sarebbe preferibile: la comparabilità delle metafore non si fonda affatto su dipendenze dimostrabili mediante la ricerca delle fonti, bensì sulle affinità tra determinate esigenze espressive e determinate configurazioni immaginative. Per Gregorio, insomma, anche l'esperienza decodificata dell'aldilà *(ta hyperkosmia)* non è ima soddisfazione della pulsione conoscitiva tramite una verità ultima, bensì una sorta di parata sontuosa, lo spettacolo della corte celeste con troni e potestà, dominazioni e schiere d'angeli, e anche per questo la parola chiave è "bellezza" (*kallos*). Il teoretico è ancora completamente assorbito in una delle sue componenti, che gli antichi non avevano mai escluso: l'estetico. Il piacere può valere più della conoscenza.

Che tutto questo sia una citazione, è il sogno dei filologi; e che a partire dalla terza frase della citazione *la fonte diretta* sia l '*allegoria della caverna di Aristotele,* è il frutto del desiderio di soddisfazione che dà la ricerca delle fonti, al quale era sfuggita la precedente prova della facilità con la

quale si inventavano e si svolgevano temi partendo da una metafora platonica originaria. Anche tenendo presente che non conosciamo il testo originale greco dell'allegoria nel dialogo *Sulla filosofìa,* in ogni caso Gregorio non ha conosciuto la versione latina di Cicerone, pertanto non c'è nessun significativo materiale linguistico e immaginativo che autorizzi l'uso del termine "citazione" o anche solo "riassunto". Quanto l'idea fondamentale stesse vicino al Nisseno, lo attesta il suo *Dialogo con Macrina,* la sorella mortalmente malata, che tratta dell'immortalità. Epicuro avrebbe visto la vita umana come una bolla d'acqua, il corpo come un mantice gonfiato ad aria, che mano a mano che passano gli anni perde sempre più vigore fino ad afflosciarsi. Epicuro si sarebbe attenuto a ciò che si poteva percepire, *esattamente come colui che, rinchiuso in una stanza, non può percepire la meraviglia del cielo, perché il soffitto e le pareti gli chiudono la visuale.* Così, tutti coloro che si attengono a ciò che si può percepire, sono *teste molli* [stolti] *che per così dire si costruiscono solide pareti che impediscono loro di conoscere lo spinto puro.* A essi restano gli elementi; ma non riescono a cogliere quel che li tiene insieme. Anche questa è ima variante del tema immaginario della caverna, con la particolarità che l'abitazione in questo caso è rappresentata come la costruzione intenzionale di una dogmatica filosofica, non come allegoria della condizione umana precedente una "rivelazione". Non è dunque necessario giungere prima alla filosofia per uscire dalla prigione che ci si è costruiti da sé, è sufficiente cambiarla. Gregorio rinuncia alle decisioni che erano della filosofia, sinché in generale si possa comprendere di che cosa "tratti" la verità cristiana.

Ammesso che si possa parlare di una ripresa dell'allegoria della caverna, almeno di quella platonica, Gregorio non si sarebbe comunque fatto sfuggire l'occasione di farvi un'allusione nella sua dottrina dell'*apokatastasis.* In effetti, l'ignoranza totale che gli incarcerati hanno nei confronti del

loro possibile stato futuro nell'aldilà, che è colto solamente in senso doloroso attraverso il cordoglio per i loro morti, non dovrebbe esser così cieca e misera, se ci fossero stati passaggi precedenti dell'anima in altre condizioni esistenziali. Come in ogni *palingenesi,* anche in questa forma cosmica totale si avverte un'ombra di *anamnesis,* un'idea del semplice passaggio attraverso lo stato attuale.

Gregorio non ha bisogno di essere Origene per esporre questa dottrina. Essa sta in stretta vicinanza dogmatica e nella più intima coerenza con il disconoscimento dell'elaborazione latina e romano-occidentale del peccato originale, che di per sé viene presentato, nella storia della salvezza, come catastrofe definitiva della creazione, per la quale non è prevista alcuna compensazione o ripristino; questa infatti è la sola condizione sufficiente a che Dio stesso, per la via alternativa del Logos divino, si procuri una riparazione, la cui sproporzione rispetto all'avvenimento incriminato ha impegnato troppo poco i pensatori cristiani d'Occidente - al contrario di quelli d'Oriente, che in ciò trovarono terreno sufficiente per parlare di qualcosa di più che di un semplice risarcimento. Il rigorismo di questo concetto di peccato e del mezzo adeguato di redenzione ha la sua analogia solo nel caso misterioso dell'unico peccato che non può essere perdonato, quello contro lo Spirito, e del quale nessuno mai dovrebbe riuscire a sapere in che cosa consista. Il che rende questa domanda tanto indifferente quanto i requisiti del peccato originale nel paradiso biblico. In ciò l'Oriente era più esigente: sempre pervaso dal pensiero della relatività di ogni misfatto che l'uomo potesse commettere di fronte al suo Dio, e pertanto anche della relatività del castigo corrispondente, tendeva a far sì che il castigo sufficiente fosse la sua stessa finitezza. In Gregorio persino il diavolo alla fine toma all'origine di tutte le cose, e se lo fa lui, allora senza dubbio anche tutti gli altri.

Queste premesse non sono irrilevanti rispetto alla versione dell'allegoria della caverna proposta da Gregorio; soprattutto per la valutazione delle condizioni durante la prigionia. Si tratta senz'altro di un'esclusione del bene, stato crepuscolare al di qua di un mondo luminoso; ma è altrettanto evidente che, in quanto tale, sia anche inquietudine per il destino dei morti, avvertita come sproporzionata ed esagerata. Pertanto non è giusto dire della ricezione di Gregorio del *chorismos* platonico, che in fondo si tratti del *contrasto tra apparenza ed essere proprio come in Platone.*[16] In effetti il carcere non è per nulla il mondo dell'apparenza, perché in generale non gli mancano le relazioni con il mondo dell'essere. Stabilire una tale relazione non avrebbe neppure alcun senso per il proposito consolatorio del trattato, perché si tratta di una differenza teoretica. Non sta in piedi il fatto che l'uomo sperimenti dopo la morte qualcosa che *qui sulla terra conosce solo come apparenza o riflesso,* si tratta piuttosto di un eccesso della ricezione filologica della fonte presunta. Di ciò non c'è nemmeno una parola in Gregorio.

Con questi presupposti, l'interprete commette un terzo errore, misconoscendo che la relazione dei morti con i vivi si costruisce nell'irreale. Innanzitutto, è certo che il mondo dei morti da loro scoperto sia di gran lunga più bello e superiore rispetto al mondo dei vivi, ma nello stesso tempo la visione della condizione ontologica superiore rispetto a quella inferiore non rende il minimo vantaggio. Il personaggio platonico che faceva ritorno avrebbe potuto spiegare ai compagni prigionieri, se solo essi avessero voluto ascoltarlo, il vero significato dei loro fenomeni, delle loro ombre, raccontando loro ciò che aveva sperimentato. Quello che ritorna, in Gregorio - a parte il fatto che non c'è -, non potrebbe fare nulla di simile. Ha appena lasciato una condizione di soddisfazione e in compenso ne ottiene un'altra, nel cui piacere egualmente si perde. Certo, tutto ciò a parte l'impossibilità del ritorno; e per ottenerne l'effetto retorico completo

lo sguardo retrospettivo è già una considerazione irreale. I congedati dal carcere, se fosse loro possibile *(eiper holos dynaton en autois),* dimostrerebbero con le lacrime a coloro che sono rimasti indietro tutta la loro compassione. Ma non è possibile.

Pertanto deve essere respinta come sovrainterpretazione l'ipotesi che Gregorio segua l'allegoria platonica nella sua ultima parte, quella del ritorno nella caverna. Prescindendo completamente dall'inverosimiglianza della ripresa del mito platonico, a quanto pare già abbandonato a favore dell'allegoria aristotelica - se anche il carattere irreale del testo lo permettesse, sarebbe inaccettabile l'analogia con il filosofo platonico e la sua seconda vita nella caverna. Anche se la morte, in considerazione della "ri-creazione" [*Wiederherstellung*] del mondo, non è assolutamente definitiva, i parenti di coloro che *questa* morte ha già colpito, non se ne fanno nulla. Nessuna dottrina li rende più sapienti.

Infine, non è neppure giusto che la differenza tra Platone e Gregorio sia ridotta a un semplice divario tra pessimismo e ottimismo. Per Gregorio è facile accettare che tutti i prigionieri raggiungano la liberazione e lo scopo, perché tutti devono morire, ed egli non conosce le grezze differenze di coloro che sono privi di aldilà; per lui valgono solo i differenti stati di purificazione, tutti transitori e sempre più raffinati. Si può lasciare a Platone il pessimismo come tratto fondamentale della sua allegoria della caverna, ma solo con qualche riserva. L'incapacità di coloro che sono rimasti indietro di essere educati da quello che ritorna, l'accenno alla loro violenza latente contro il filosofo che sfida la *polis,* sono solo parte di un processo inverso, volto a fondare il dominio dei filosofi sugli altri, e la loro specifica funzione in questo dominio, che è quella di scegliere e separare dalla massa degli ottusi coloro che sono idonei al servizio dello Stato. Perciò occorre creare il presupposto teoretico, so-

prattutto, se non proprio esclusivamente, sul piano astrologico. L'aporia dell'allegoria della caverna non è assolutamente pessimistica. Tenendo a mente la morte di Socrate, è anzi più realistico il fatto che un processo di selezione per il più alto livello di educazione si riveli inevitabile, dimostrando, nella situazione finale dell'allegoria, l'inutilità di insegnare a tutti le stesse verità con gli stessi mezzi. Però da ciò non consegue assolutamente che la *polis* sia ingovernabile, si mostra invece il doppio compito dei filosofi: scegliere coloro che dovranno formarsi come guardiani e definire i contenuti di questa formazione. Gregorio non ha questo problema. I suoi eletti nella morte capitano in una perfetta *polis* celeste che nella sua funzione non ha nessun bisogno di formazione per sorreggere o tanto più per costituire una divisione dei poteri. Ma anche questa è, prima di tutto, una *polis* - non si tratta di un cosmo teoretico di un grado più alto e sommo, come in Platone. Da questo punto di vista, in Gregorio si raggiunge lo scopo della *politela* senza *paideia,* oltre la soglia della morte.

Un elemento ulteriore della composizione artistica del testo gregoriano è che l'allegoria della caverna può riferirsi non solo alla fuoriuscita dalla vita mediante la morte, ma anche all'ingresso in essa. Questa simmetria corrisponde senz'altro all'idea della ripetizione, profondamente radicata nella sua visione del mondo. L'atto della nascita è perfettamente simmetrico a quello della morte: *Se un embrione che vive nel grembo della madre avesse voce, avrebbe ben di cui lamentarsi al momento della nascita, essendo bandito dal grembo materno, e dovrebbe piangere amaramente sulla sua mala sorte, venendo strappato dalla sua vita gradevole…* Questa corrispondenza speculare sottolinea come sia relativa la disgrazia inaugurata dalla prigionia della vita. Il trauma è venir fuori dalla caverna. L'embrione tace come i morti, è anch'egli parte dell'irreale. Non insegna nulla ai viventi.

Nella simmetria dell'esistenza prenatale con quella premortale, diviene chiaro che in entrambi i casi non conta tanto la pura negatività della condizione di partenza, quanto l'ignoranza della sua capacità di miglioramento; o meglio: l'ignoranza della possibilità di un'esistenza totalmente altra. Questo ben si attaglia al retrocedere delle semplici rappresentazioni della redenzione nella teologia dell' Oriente cristiano di fronte al complesso della salvezza che si riconobbe con la parola chiave *theiosis:* quintessenza del messaggio cristiano di salvezza non è la liberazione dalla miseria che consegue al peccato e che sancisce la necessità di giustificazione, bensì l'offerta di un modo di essere completamente nuovo e del suo mondo. Un mondo che, a partire dalla condizione umana, non può essere inteso in tutto il suo splendore, e proprio per questo è pura grazia.

Così, prima di esistere nella vita e nel mondo, si può prevedere che cosa siano la vita e il mondo, e ciò si ripropone per la vita dell'aldilà. Non ci sono le relazioni platoniche tra immagini e copie. In tal senso, la riottosità di coloro che non vogliono nascere e, al livello successivo, non vogliono morire, è ancora più scusabile della resistenza dei personaggi che stavano dinanzi alle ombre platoniche, che non accettavano nessun insegnamento che li conducesse oltre quei contorni. L'analogia tra prenatalità e premortalità è l'ultimo appiglio per sostenere l'ipotesi che Gregorio possa aver avuto sott'occhio l'allegoria platonica della caverna: *Si comportano esattamente come i non-nati quelli che indietreggiano dinanzi alle metamorfosi (metabolé) della loro vita presente e desiderano solo e a tutti i costi restare nella materialità, benché ciò comporti avversità (aedia).* Qui, come anche in altre parti e molto sovente, si percepisce la rinuncia di Platone a spiegare come i prigionieri siano finiti nella loro condizione. Gregorio ha in mente entrambi i poli: provenienza ed esito, nascita e morte.

Si riesce a delincare chiaramente la prospettiva orientale della prigione del corpo solo se la si confronta con l'equivalente occidentale: la prigione del mondo. Qui, all'impiccio del corpo per l'anima, stando a Platone, si aggiunge l'elemento del mondo come soggiorno di pena, che per i neoplatonici sorge dal distacco dell'anima dallo spirito, della *psyché* dal *nous,* e per i cristiani dal peccato originale e dalla conseguente cacciata dal paradiso. Quasi due secoli prima dello scritto lustrale di Gregorio di Nissa, i cristiani ebbero un'altra occasione di sprone e di conforto: per i loro fratelli nella fede, che in carcere attendevano la morte nell'arena. A essi Tertulliano indirizzò il suo trattato *Ai martiri,* del 202, vedendo come segno di fiducia il fatto che essi sarebbero presto sfuggiti all'orrore del mondo.

Tertulliano proveniva dalla provincia nordafricana, dove talvolta i funzionari si accanivano con zelo contro i cristiani, stando alle direttive dell'impero. Per resistere all'avversità, la lingua di Tertulliano si rinforza. Egli stesso era stato avvocato (*causidicus*) a Roma ed era tornato a Cartagine con una discreta fortuna, per dedicare la seconda parte della sua vita, a partire dal 193, alla comunità cristiana della sua città, che naturalmente non ricompensò il suo zelo con un incarico pubblico. Così egli stesso si descrive come ignorante e senza rango (*nullius loci).* È probabile che il suo accanimento morale e religioso, che corrisponde alla potenza della sua retorica, gli abbia negato l'amore dei suoi fratelli nella fede.

In epoca di persecuzione, Tertulliano non era certo incline all'indulgenza verso chi si sottraeva all'arresto con la corruzione o la fuga; egli stesso non esitò a rischiare la vita, quando censurò con la propria penna l'oppressione dei cristiani da parte del proconsole Scapola. Ma fu il suo stesso rigore, alla lunga, a renderlo una specie di *outsider* e a emarginarlo dalla comunità cartaginese, per la sua insisten-

za, che ricalcava quella dei montanisti, sul divieto di contrarre un nuovo matrimonio dopo la morte del primo coniuge. Dopo la resurrezione, non potevano sorgere pasticci famigliali. È la figura di Socrate, che aveva rifiutato l'occasione offertagli di scappare dal carcere, che capita di proposito a Tertulliano, nel suo *De fuga,* quando rigetta ogni eccezione surrettizia delle persecuzioni.

Un uomo simile non poteva passare inosservato. Non c'è da stupirsi che ai tempi di Agostino, due secoli più tardi, persisteva ancora uno scisma dalla comunità principale, che si definiva "tertullianista". Il suo capostipite per più di mezzo secolo aveva posto in relazione il carcere dei martiri nordafricani del suo tempo, che attendevano di essere trascinati nel circo, con la cella di Socrate, e aveva cercato nella comunità le risorse che avrebbero consentito di accogliere la morte comminata. La visione di Socrate si sovrappose alla figura di colui che va a morire, e questo non poteva che apparire convincente e corroborante per dei testimoni della fede *cristiana.* Fu l'esito della censura che Tertulliano aveva tanto filosoficamente messo da parte? In Tertulliano il demonologico è più forte del cristologico. A coloro che aspettano il martirio si presenta un mondo che è più oscuro del carcere nel quale sarebbero stati imprigionati, e che a sua volta non sarebbe null' altro che un carcere. In tal senso non è che essi avrebbero abbandonato un carcere, ma vi sarebbero entrati: *Si enim recogitemus ipsum magis mundum carecerem esse, exisse vos e carcere quam in carcerem introisse intelligemus.*[17] Le tenebre del mondo sono finanche più grandi, accecano i cuori umani, e ancora più pesanti sono le loro catene: *Maiores tenebras habet mundus, quae hominum praecordia exacecat. Graviores catenas…*

Dunque, rispetto al confronto tra carcere e mondo, se da un lato in una tale inversione dei comparativi si potrebbe vedere all'opera nient'altro che l'abilità retorica di Tertullia-

no e il suo astio per il mondo, dall'altro si deve tenere conto che la direzione verso la quale egli intende guidare l'aspettativa dei suoi destinatari non è la consolabilità della propria condizione attraverso l'oltrepassamento della soglia della morte, come è invece per Gregorio di Nissa; al contrario, per lui tutto si concentra sulla spregevolezza del mondo, il cui annientamento escatologico costituisce il centro gravitazionale di tutto il suo livore.

Che Socrate potesse abbandonare il mondo e che i martiri cristiani lo raggiungano in questo senza indugi, non è il cuore dell'argomentazione di Tertulliano, né tanto meno costituisce la misura dei pensieri che quelli che restano indietro si fanno riecheggiare nella mente. Tutto ciò non è che il semplice preludio all'unica e assoluta modalità di liberazione dal carcere del mondo che il cristianesimo poteva offrire: la sua distruzione. Questo si appoggia su presupposti che lo sguardo retrospettivo sulle antiche allegorie della caverna poteva a malapena suggerire, ma che sono abbastanza illuminanti per comprendere la considerazione del mondo nel corso di mezzo millennio rispetto alla metafisica del cosmo antico.

Spiegare la morte dell'individuo come soglia decisiva verso la libertà promessa sarebbe solo una soluzione filosofica piuttosto meschina del problema principale che Tertulliano attribuisce al dominio di Satana sul mondo, del quale il carcere del proconsole romano è soltanto l'allegoria. Infatti anche in questa detenzione il diavolo mantiene la sua clientela: *Domus quidem diaboli est et carcer, in qua familiam suam continet.*[18] Solo la distruzione può liberare un mondo in balia del dominio demoniaco. La promessa della sua caducità apre la prospettiva per la quale non si ripeterà per sempre una condizione ricorrente come è quella dei testimoni della fede in prigionia o dei viventi dinanzi alla morte. Tutta la consolazione che offre Tertulliano consiste nell'insistenza

sulla vanità non solo del corpo, dal quale ci si libera con la morte, ma anche del mondo, la cui fine è stata promessa. La sua sopravvivenza sarebbe più insopportabile del carcere nel quale un Socrate fu ansioso di abbandonare il corpo e che senza dubbio non era più che una prefigurazione delle tenebre del mondo, conosciute nel frattempo come episodio: *interea in isto tenebrosiore carcere saeculi.*[19]

Lo sguardo di Tertulliano sul carcere del mondo non è interessato al semplice oltrepassamento dei confini, come è invece quello platonico nell'allegoria della caverna. La domanda su che cosa ci si debba attendere al di là, resta insignificante rispetto a ciò che solo finendo porrebbe rimedio a tutti i mali. In ciò sta l'automatismo del pensiero fondamentale per cui la negazione della negatività del mondo sarebbe sufficiente a far luce senza la sia pur minima predeterminazione su ciò che non può essere null'altro che il puro bene, dal momento che emerge dalla distruzione del puro male. A Tertulliano manca del tutto il tratto estetico dell'attesa tipico della teologia orientale, che sarà rappresentato nel quarto secolo da Gregorio di Nissa.

Di certo, Tertulliano scrive ai martiri molto prima della soluzione agostiniana alla questione della libertà. Ma il suo tratto essenziale - per cui il mondo come piaga conseguente al peccato originale dell'uomo non potrebbe mai essere malvagio quanto basta da forzare Dio a decidere la redenzione - è preparato, in un arco di tempo molto ampio, dal pensiero giuridico della patristica. E la metafora di Tertulliano del mondo come carcere non è l'ultimo esempio, dato che essa implica una spiegazione della condizione umana nella creazione di Dio trasformata in istituto penitenziario. Il manicheismo episodico di Agostino fornisce lo schema già maturo di una dismisura del male, il cui superamento dovrebbe avere come presupposto e come conseguenza un'eguale dismisura della grazia. In questo bilancio non c'è

alcun profitto, come invece nella mistica orientale della divinizzazione. Questa garantisce all'archetipo dell'uomo - non semplicemente alla sua copia creata - la sua reintegrazione. In essa il mondo non è né un fallimento né una perversione demoniaca, piuttosto è mera tensione verso la successiva approssimazione alla dignità di Dio.

Un contatto tra immagini non sorprendente in un africano come Tertulliano, è quello tra carcere e deserto. Rispetto alle uscite dalla caverna occorre includere tra le aspettative inesaudite quella del confronto tra l'esodo biblico dall'Egitto e la fuoriuscita dalla caverna in Platone e in Aristotele, e analogamente tra la soddisfazione degli incatenati con le loro ombre e l'assuefazione al benessere e agli idoli dell'Egitto, che ben presto vennero meno. Questo ritiro quarantennale da ogni dolcezza della vita e da ogni confidenza con le immagini, si può leggere, al modo dell'uscita dalla caverna, come allegoria della *paideia.* Anche nel deserto del Sinai tutto si risolveva essenzialmente nel venir meno della realtà inferiore a vantaggio di quella superiore: risolvere una volta per tutte, nel Sinai, la rivalità tra gli idoli e Dio, e avvicinarsi al bene inavvicinabile grazie all'unico mandatario, per irritarsi con il più acuto disappunto contro la possibilità di ricevere insegnamenti. Anche là si trattava di ottenere l'irrevocabilità di un passato, intervenendo nel corso delle generazioni; la generazione di quelli che si guardano con nostalgia alle spalle, o in ogni caso di quelli che tendono a ritornare sui propri passi, poteva e doveva estinguersi nell'arco di tempo prescritto, mentre gli altri potevano e dovevano imparare, alla dura scuola di un deserto senza immagini, a sostenere l'onere dell'essere-che-è.

Tertulliano non è un platonico; non pensa al deserto come alla zona di transito della *paideia* nell' *Esodo.* Per lui il deserto è la zona protetta dei profeti, dalla quale essi traggono le visioni e l'energia per le loro intemperanze. Nella

sua esortazione *Ai martiri,* con la quale si rivolge agli incarcerati per rinvigorire il loro coraggio dinanzi alla morte, si incontra l'affermazione secondo la quale il carcere offrirebbe ai cristiani gli stessi vantaggi che il deserto offriva ai profeti: *Hoc prae-stat carcer Christiane, quod eremus prophetis.*[20] Subito dopo Tertulliano ricorda che molto spesso il suo Signore si ritirava per pregare più liberamente e per sottrarsi al mondo *(ut saeculo cederei).* Dopo tutto, solo nel deserto avrebbe permesso ai suoi apostoli di contemplare il suo splendore *(gloria).* In tutto ciò, dunque, il deserto è l'equivalente di quello che l'uscita dalla caverna offre al liberato; con una decisiva e significativa differenza: che il deserto non ha come tratto distintivo che l'abbandono del mondo, il suo annullamento paradossalmente icastico. Solo esso permette di vedere qualcosa che nessuna immagine afferra; qualcosa che però *è* in forte contrasto con ciò che il cappadocio Gregorio coglierà nell'oltrepassamento della soglia della morte in quanto ingresso in una sfera di bellezza e ordine superiori.

Non si può nemmeno escludere che Tertulliano diffidi di un'immortalità che in ogni caso sembra offrire soltanto incertezza (a parte la certezza di non appartenere più al mondo). Che il deserto fosse per gli asceti e i profeti anche il luogo delle loro tentazioni demoniache, è solo la conferma della sua funzione secondo la consueta procedura diabolica, l'inversione, che in questo caso è l'iconoclastia. Questa inversione vale anche per l'allegoria del carcere di Tertulliano. La prigione è la dimora dove il diavolo mette alla prova i perseguitati per vedere se gli appartengono: sarebbe dunque per vincerlo anche in casa sua, che essi sono stati incarcerati *(ut illum etiam in domo sua conculcetis).* Mostrare il carcere dei martiri come allegoria di un mondo assolutamente demoniaco, e renderlo cosi il tema del libero assenso alla dipartita dal mondo, ha la priorità su tutte le descrizioni e le promesse allettanti rispetto a ciò che si potrebbe ve-

dere una volta liberati. Qui tutta la dinamica si svolge sul fondo, non davanti: si basa sulla repulsione, non sulla speranza.

Il carcere è allegoria del mondo, ma proprio per questo non della sua realtà fatale. Tertulliano ne enumera le caratteristiche e constata che tutte dovrebbero attagliarsi al mondo in misura drastica: a parte le tenebre più spesse, vi sono le catene più pesanti *(graviores catenas),* le pestifere esalazioni dell'impurità dei piaceri umani, capi d'accusa sempre nuovi e soprattutto l'incombente giudizio di Dio. In fin dei conti a Perpetua e ai suoi compagni, adepti della particolare catechesi di Tertulliano, l'inversione serve evidentemente per comprendere come essi siano stati condotti da un carcere duro a uno stato di custodia lieve *(de carcere in custo-diarium si forte translatos existimetis),* delle cui tenebre non dovrebbero preoccuparsi: essi stessi sarebbero la luce *(habet tenebras, sed lumen estisi ipsi).*

Sempre pronto all'artificio retorico, Tertulliano trascina se stesso e i suoi destinatari sino all'idea che lo scambio tra carcere del mondo e carcere dello Stato sia in ultima analisi una sorta di investimento commerciale nel quale dapprima si andrebbe in perdita, per poi guadagnare. L'argomento pascaliano della scommessa, temporalmente posteriore di oltre un millennio, si dimostra ancora una volta come la forma fondamentale - non sempre espressa apertamente - della coscienza cristiana. Tertulliano, in quanto avvocato (*causidicus*), non aveva alcuno scrupolo al riguardo, benché non avesse ancora familiarità con il calcolo della puntata finita e delle probabilità infinite, che Pascal concepirà per la sua *Apologia,* dopo aver sondato, da matematico che era, la teoria del gioco e delle probabilità. Tertulliano ha una concezione elementare del commercio: dopo che si è perso molto, si può solo guadagnare, finanche la vita intera. Il cristiano già fuori dal carcere avrebbe rinunciato al possesso della

terra; ora, in carcere, pronto a morire, rinuncia ancora a questo resto di terra che *è* il carcere (diversamente il Tentatore non potrebbe dar sfoggio anche là delle sue arti): *Christianus etiam extra carcerem saeculo renuntiavit, in carcere autem etiam carceri.*

L'uscita paideutica dalla caverna è divenuta estetico-ascetica. Non è più una via sulla quale potrebbe svolgersi un movimento; oltrepassa un confine, e il verbo "oltrepassare" è una metafora inadatta a rendere l'*ex abrupto* del processo che descrive. D'altra parte, ciò che ai deboli appare con l'espressione *in procinto di accadere*, non potrebbe *essere già.* Tertulliano, che cerca e insegue il paradosso, ha suggerito ai suoi catecumeni rinchiusi in attesa della morte la formula: non essere in carcere nel carcere. Viene meno ogni movimento, tutto è già accaduto se sembra in procinto di accadere fisicamente.

Nel 202, lo stesso anno nel quale Tertulliano si rivolge ai cristiani condannati a morte nel carcere di Cartagine, muore anche il vescovo Ireneo di Lione, vittima della persecuzione dell'imperatore Severo (se è attendibile la notizia riportata da Gregorio di Tours). Tertulliano aveva letto la grande opera di Ireneo contro la gnosi, malgrado la sua prosa non proprio limpida, e ne aveva tratto degli insegnamenti per la propria polemica. In Ireneo, dietro gli attacchi alla speculazione gnostica, si poteva trovare la prima formazione della dogmatica cristiana. La cui potenza consisteva nella libertà di movimento di una spiegazione del mondo svincolata da qualunque documento originario, perfettamente in grado di togliersi da ogni impiccio, se così si può dire. La nascente ortodossia aveva solamente dalla sua, come strumento comparabile, l' interpretazione allegorica delle sacre Scritture.

La cosa più stupefacente in questa fase della storia dei dogmi è forse il fatto che la gnosi non soffocasse nella so-

vrabbondanza della sua produzione immaginativa e nel coacervo delle sue contraddizioni, e neppure in quella ipertrofìa ed euforia interpretativa che si presenta puntualmente ogni volta che si diano movimenti di liberazione, con tutto il loro gusto per le spiegazioni totalizzanti. La fascinazione per gli sfrenati voli pindarici dell'intelletto e della fantasia non è mai scomparsa, certo, però si è sempre portata appresso come reazione un'assidua pedanteria fatta di fittissimi cavilli e sconfinate annotazioni, in quanto prevalenza della certezza sulla pienezza. Chi pretende di poter spiegare tutto, prima o poi incappa in qualche imprudenza che non può che far sorgere il sospetto che non spieghi proprio nulla.

Su questa soglia del terzo secolo che porterà la vittoria al cristianesimo, tanto Ireneo quanto Tertulliano offrono la durevole immagine della gnosi come una metafisica mitologica estenuante verso i suoi stessi mezzi speculativi. Tertulliano ha compreso in modo più chiaro rispetto a Ireneo che, in questo conflitto, solo uno avrebbe potuto divenire realmente pericoloso con la sua economia di pensiero, e pertanto richiedeva un'attenzione particolare: Marcione. Ma accanto alla severa riduzione dei testi canonici compiuta da quest'ultimo, comparivano ovunque, come movimenti di opposizione, nuovi evangeli, nuove rivelazioni, nuove profezie. Così come il vitello d'oro ai piedi del Sinai era il ricordo della ricchezza di immagini del mondo degli dèi egizi, allo stesso modo le visioni e le speculazioni gnostiche erano il riempimento di un vuoto, e senza il loro lascito l'antico politeismo mitico sarebbe praticamente scomparso dalla storia.

Solo Agostino, due secoli più tardi, riuscì a comprendere, e a trasporre in concetto, che la dottrina della creazione era il cardine del confronto con la gnosi. La formula più laconica di questo punto di vista è quella della "creazione di col-

po" *(ictus condendi),* un'idea fondamentale che si impone anche contro i sei giorni del testo biblico, e secondo la quale non sarebbe ammissibile presentare come una faccenda artigianale un atto di potenza di tale grandezza da scuotere il nulla. Proprio nella sua attitudine mitica a espandersi, la figura gnostica del demiurgo, assunta dal mito platonico della costruzione del mondo, aveva fatto vedere l'esatto contrario di ciò che sarebbe stata la creazione teologica.

La creazione dal nulla è un'invenzione antimitica, perché in essa non c'è nulla da raccontare. La potenza assoluta procede in modo fulmineo. Al contrario il demiurgo mostra tutta la sua scrupolosità nell'opera del mondo, con la macchinosità che ciò comporta, e così facendo soddisfa la condizione principale del mito, ovvero che vi sia qualcosa da raccontare. La complicatezza è a ogni modo il carattere formale dei sistemi gnostici. Essi trasformano l'universo in un complicato apparato di istanze e di poteri che pongono l'uomo nella posizione più bassa della costruzione speculativa. Ecco dunque la sua storia tra salvezza e dannazione: l'uomo è allontanato dalla fonte delle cose, può accedervi solo a fatica e in maniera macchinosa, e può coglierla soltanto attraverso molteplici mediazioni. In una condizione siffatta, un eventuale aiuto - qualora si rendesse necessario - dovrebbe attraversare un cammino ricco di ostacoli, passando davanti ad arconti e guardiani malevoli.

Tuttavia queste complicazioni hanno anche la loro caratterizzazione affettivamente positiva: fanno dell'uomo il punto di riferimento di sforzi eccezionali per la sua salvezza. Se il salvatore elabora i suoi intenti in molteplici storie di ostacoli, astuzie e vittorie, la fiducia nel buon esito della salvezza guadagna in forza, in "fede". La qualità sgradevole del mondo e la ferma certezza della conoscenza che salva, stanno in una correlazione indissolubile.

A tal proposito non potevano che emergere le metafore del mondo come caverna e carcere. Se non divennero dominanti, fu per via della concorrenza di un'altra metaforica: quella dell'oblio, dello stato di stordimento dell'uomo, del suo bisogno di essere destato, suscitando così il suo sapere circa la sua origine e la sua vera vocazione. Ancora una volta si può cogliere il dilemma platonico che il mito della caverna e l'idea dell'*anamnesis* non possano realizzarsi l'uno nell'altra, rivelandosi anzi incompatibili e reciprocamente opposti. Già in Platone la conseguenza dell *'anamnesis* era la presenza mediata di un sapere che pareva dare fondamento più all'autoformazione che alla formazione proveniente dall'esterno, mentre l'immagine della caverna è del tutto tesa all'influsso esterno per giustificare la connessione tra *polis* e *paideia.* La gnosi, che riconosce al ricordo un valore salvifico, esclude l'armamentario di una *paideia*; l'uomo doveva solo essere destato dal suo torpore e dal suo smemoramento, e avrebbe posseduto immediatamente la conoscenza che costituisce la quintessenza di quanto è necessario per la salvezza e che garantisce la liberazione dalle asperità del mondo, ovvero *la conoscenza di chi fummo e di che cosa diventammo, dove eravamo e dove fummo gettati, dove accorriamo e da dove giungerà la nostra redenzione, che cosa sia la nascita e che cosa la rinascita.*[21] Questo non è il contenuto impartito di una dottrina, bensì è conoscenza nel vero senso della parola, o più precisamente: conoscenza di sé. Ancora una volta, a quanto pare, la formula di Socrate, per la quale la virtù coincide con il sapere, dimostra di aver conservato il suo valore, con l'aggravante che pone nella conoscenza tutta la salvezza.

Se al centro della storia gnostica della salvezza si scorge l'appello al risveglio, ne consegue la rappresentazione topografica che colloca l'uomo nella più profonda cavità del mondo. Fin laggiù deve giungere la chiamata che turba e scuote. Solo a questo punto si dà a vedere la differenza de-

cisiva con la caverna platonica, ovvero che ora, in un ambiente come questo e nonostante tutte le istituzioni contrarie, vi sia qualcosa come *un'anamnesis.* Di più ancora: che essa basti a sé e che escluda un'altra potenza estatica.

Se si va alla ricerca dei testi in cui compaia alla lettera la metafora gnostica della caverna, la si può trovare nell'*Apocrifo di Giovanni* copto, che riporta il termine greco *spelaion.* Benché già nel 1896 fosse stato pubblicato un *Vangelo di Maria* compreso nel Papiro Berlinese 8502[22], che era sicuramente uno dei testi originali gnostici che Ireneo conosceva, l'*Apocrifo di Giovanni* fu edito soltanto nel 1955 sulla base del Codice Berlinese, e nel 1962 secondo i tre manoscritti conservati al Cairo.[23]

Lo "scenario" nel quale si inserisce la "dottrina segreta" testimonia fino a che punto la gnosi avesse a che fare con i disagi del primo secolo dopo Cristo, nel "discolpare" e sfruttare il mancato evento della grande salvezza finale. Gesù era svanito in cielo, e a dispetto della sua promessa, non era ritornato in trionfo. I suoi accenni a verità e sapienza che ben presto e una volta per tutte avrebbero dovuto toccare in sorte ai suoi seguaci, erano rimasti fermi al loro misterioso pronunciamento. La gnosi dell' *Apocrifo di Giovanni* era in grado di colmare questa straziante lacuna, rivolgendosi all'apostolo deluso e pieno di dubbi, con una rivelazione che metteva in ombra tutto ciò che i testi esoterici avevano da offrire, ponendo in evidenza la precisione dell'iniziazione allo sfondo del mondo.

All'apostolo perplesso e sconsolato dopo l'ascensione di Gesù, si indirizza una chiamata: *Giovanni, Giovanni, perché dubiti?* Una chiamata che caratterizza la condizione delle generazioni fino alla vittoria del cristianesimo come religione di Stato. Infatti questa sola, per quanto se ne sarebbe forse fatto volentieri a meno, fu il risarcimento per il mancato verificarsi degli adempimenti messianici (o comunque

fu ciò che li fece dimenticare). La gnosi sarebbe stata "superata" solamente quando avesse compiuto la sua funzione di surrogato: ingannare il tempo della grande delusione con visioni del cielo che si spalanca. Soprattutto il secondo secolo fu un periodo di forte disorientamento: il *pathos* escatologico si era già affievolito, e le formule dogmatiche dovevano ancora prendere consistenza. Tutto era ancora possibile; dunque anche l' esplosione gnostica. Ciò concorda abbastanza precisamente con la datazione delle fonti gnostiche ritrovate di recente, in particolare quelle di Chenoboskion.

La chiamata della "dottrina segreta" rivolta all'apostolo rassegnato è modellata in rigorosa simmetria con la chiamata dal cielo che a Damasco buttò a terra il persecutore delle prime comunità cristiane: *Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?* Il peccatore che si converte attraverso la chiamata appartiene alla tipologia gnostica. Non si tratta di un individuo che abbia visto Gesù in carne e ossa e ciò nondimeno viene introdotto al terzo dei sette cieli, chiamato soltanto nell'unico istante della parola udita. Sul piano del realismo dell'incarnazione di Dio, non poteva esserci nulla di più incongruente dell'esistenza di un Paolo, al quale tutta la fatica mondana del Figlio dell'Uomo doveva essere parsa superflua, se poteva darsi questo accesso immediato alla trascendenza, contro il mondo governato dal demonio.

L'*Apocrifo di Giovanni* sembra che faccia di tutto per assicurare che il caso di Saulo non sia un'eccezione isolata e che indichi la legittima via della salvezza degli gnostici. La luce e la voce di Damasco presuppongono che il mondo sia una caverna nella quale lo straordinario non è già accaduto una volta per tutte, bensì può accadere e accade in qualunque momento. L'evento gnostico si svolge ovviamente nel mondo, ma non si dà per il mondo. Gli uomini che avevano fatto da scorta a un Saulo fumigante d'ira anticristiana, *am-*

mutolirono e rimasero impietriti, *perché udivano la voce ma non vedevano nessuno [Atti* 9, 7], Questa era la forma nella quale il mondo poteva perdurare o, allo stesso modo, andare in rovina. Così la differenza tra l'apostolo visionario e gli effettivi discepoli del Gesù in carne e ossa divenne il punto nodale di tutta la gnosi cristiana, sanzionato nel *corpus* canonico degli scritti neotestamentari.

Ciò che apparenta l'universo speculativo gnostico con il mito platonico della caverna è la possibilità di rapportare la salita della *paideia* alla discesa in quanto forma fondamentale con cui la gnosi concepisce la nascita del mondo, rifiutando tutte le istanze della sua origine e di sé. Secondo la "dottrina segreta" l'inversione della *paideia* comincia nell'inconcepibile e indicibile principio primo, passa attraverso la prima personificazione deformante, Barbelo, per giungere, di deformazione in deformazione, ai suoi riflessi, poi alle loro copie, infine alle parodie. C'è sempre però il riverbero, il raffigurabile, la scintilla di luce, il lume lontano di uno splendore originario; se così non fosse, dopo il risveglio nella caverna del sonno, non ci sarebbe nessuna traccia che scuota, che desti e sostenga il ricordo per dare una svolta al processo delle degradazioni, mutandole in altrettante elevazioni, trasformando lo scarto in rievocazione *[Rückruf],* La creazione dell'uomo psichico diviene dunque quella di una copia dell'uomo pneumatico, e termina con la creazione del corpo per opera dei prìncipi del mondo (gli arconti), avendo questi visto che l'uomo animato, fintanto che fosse stato senza corpo, avrebbe finito con il superarli.

I gemelli arcontici vengono chiamati con i due nomi del Dio veterotestamentario: Jahwe ed Elohim; il demiurgo Jaldabaoth li ha generati con Èva, affinché vigilassero sulla caverna del mondo, cosa che essi fanno diffidando di tutto quanto sia superiore, nonché sospettando che l'uomo possa disturbare l'ordine mondano della bassezza e della degrada-

zione. Per questo motivo a loro volta si mettono all'opera per fabbricare una nuova creatura (*anaplasis*) a partire dai classici quattro elementi: *Questa è la grotta (spelaion) della nuova creazione del corpo (soma), che i ladri diedero all 'uomo, questa è la catena dell 'oblio (lethe).*[24] In questo modo, ciò che la mortalità dell'uomo aveva costituito nel grado più basso delle sue ripetizioni - o per dirla platonicamente: nelle ombre - aveva trovato la sua origine.

Il corpo non è solo metaforicamente l'ultima e la più bassa tra le forme accolte nella caverna del mondo; è la sua conclusione funzionale. La caverna è tanto il corpo quanto il cosmo; quest'ultimo infatti è la degradazione della realtà, che il demiurgo non ha riprodotto sul modello delle realtà superiori, o meglio l'ha fatto, ma con la beffarda intenzione di parodiarle, in modo tale che i suoi satelliti potessero tenerla in pugno: *Di modo che essi abbiano dominio (archein) sulle grotte (spelaion).*[25] Tutto questo è inteso a far capire che cosa debba accadere affinché il *pneuma* trovi la via del ritorno per il *pleroma,* non appena si sia destato il ricordo. Ogni malvagità non è che mera conseguenza dell'oblio dell'origine. Nell'oblio, il *lethe,* deve avviarsi la restituzione di ciò che appartiene al mondo superiore, per sottrarlo una volta per tutte alla caverna *(spelaion).* Non sono gli spettatori delle ombre che hanno bisogno di essere liberati dalle catene e di essere condotti all'aperto; sono le ombre stesse che hanno bisogno di coscienza da cui trarre e ottenere ciò che il loro resto di essere aveva lasciato loro.

Quanto di platonico vi sia nella gnosi o sia integrato in essa, è una questione vecchia e in fin dei conti oziosa: una ricezione, in contesti diversi, è tanto opposizione e distanza, quanto dipendenza e prossimità. I nomi che ritornano spesso e che hanno un'aria scolastica significano poco in relazione alle rappresentazioni elementari di fondo, che per aver luogo non necessitano di alcuna dipendenza da scuole.

A ciò appartiene la radicale differenza nella valutazione della riproduzione mimetica *[Abbildlichkeit]* primaria e secondaria, che è nota dal decimo libro della *Repubblica* platonica, ma che è facilmente formulabile in autonomia e in qualunque momento.

Un'esperienza che non si riferisce solo alle immagini è la monotonia dell'autentico. Non occorre pensare subito alla problematica moderna della riproduzione perfetta: nel platonismo non cessa tuttavia di sorprendere il fatto che nel primo dei suoi passi - la relazione tra idee e apparenza, cioè tra archetipo e copia - si insista sulla positività della partecipazione alla relazione, mentre in tutti i passi successivi, dove c'è riproduzione della copia, venga meno la legittimità nei confronti dell'archetipo. La conseguenza poteva solo essere il decadimento della riproduzione mimetica primaria, e l'accentuazione non del compimento dell'archetipicità, ma della mancanza di ciò che non può essere o diventare mai altro che una copia.

In ciò sta il potenziale dell'inversione del demiurgo a plasmatore di caverne: se in Platone era ancora un affidabile ed esperto amministratore di un'obbligazione che assume nei confronti degli archetipi, nella gnosi diviene il demoniaco rivelatore di una sfera pura che non mostra di per sé alcuna esigenza di riflesso, raffigurazione, ripetizione, imitazione. Già l'immagine di primo grado non è più l'osservanza di una prescrizione che emani dall'archetipo come sua esigenza di molteplicità presente; a maggior ragione allora ciascuna copia di copia è una sorta di derisione della relazione archetipo-copia in quanto tale. Le ombre della caverna platonica erano apparenze di apparenze, ma nonostante ciò non erano nulla di ontologicamente disprezzabile, come invece divennero le apparenze nel corso della storia del platonismo, un disprezzo che poteva investire finanche la molteplicità delle idee stesse, nella loro lontananza dalla qualità

assoluta dell'Uno, da cui dovevano trarre la propria origine, come del resto tutto ciò che non fosse semplicemente Uno.

Se però, a partire da qualunque inizio, il sistema di riflessi e di copie si muove sotto il verdetto dell'inammissibilità e dell'apostasia, allora ogni limitazione alla sua varietà è valida. La complicatezza della procedura gnostica delle ipostasi e delle emanazioni si fonda sulla consapevolezza che, allontanandosi dal principio sommo, sopraggiunga qualcosa di più dell'attenuazione e della diminuzione: ovvero il capovolgimento che porta alla malvagità in quanto potere di appropriazione e reclusione del superiore per mano dell'inferiore. La caverna del mondo e quella del corpo non sono più le metafore di una distanza estrema, dalla quale potrebbe avere inizio la via della *paideia,* sempre che non sia il potere della *polis* a costringere a percorrerla; le due caverne sono innanzitutto e soprattutto metafore dell'impossibilità di trovare una via d'uscita, dell'ostruzione di ogni via di ritorno che sarebbe revoca dell'opera demiurgica. Quello che Platone aveva lasciato completamente ai margini della sua attenzione indirizzata sulla caverna, vale a dire la domanda circa la via che scende e si inoltra verso il luogo destinale dell'incatenamento e delle ombre, è divenuto il tema centrale delle speculazioni gnostiche.

Certo l'uomo scaturisce dalle mani degli arconti come creatura della caverna, ma non senza resto e riserve. Il momento che segna l'ultimo distacco da essa si fonda, stando al mito dei barbelognostici, su uno stratagemma della madre cosmica Barbelo: somministrare all'uomo oltre che la sua anima mondana, anche un poco del *pneuma* superiore, servendosi dell'ignaro demiurgo. Il possesso del *pneuma* presuppone che il soggiorno nella caverna non possa essere definitivo. La possibilità che l'uomo si desti dal sonno dell'oblio e prenda coscienza della propria parte nell'altro mondo era stata posta con l'astuzia, e con una nuova astu-

zia entra in vigore. Il dio biblico aveva fatto sprofondare Adamo nel sonno allo scopo di togliergli la costola dalla quale sarebbe stata formata Èva. Questo sprofondamento nel sonno è il punto in cui si rende visibile l'espediente che trasforma la caverna platonica in quella del dio del sonno. Qui come altrove tutto ciò che è biblico deve rivelarsi come cieca incomprensione di una storia le cui fonti devono essere recuperate a partire dal testo sacro.

Ciò che nella storia biblica del paradiso si presenta come il reciproco appalesarsi della propria nudità, dopo aver mangiato dell'albero della conoscenza, nell'allegoresi gnostica diviene l'espressione della perspicacia con la quale gli uomini destati dal sonno riconoscono che i loro corpi sono caverne nelle quali il *pneuma* attende la sua liberazione. La sorpresa della nudità significa allora la scoperta delle precauzioni con le quali il demiurgo aveva cercato di nascondere agli uomini la loro alta origine. Il legame mitico tra gnosi e nudità poggia sulle basi dell'antichissima metafora della verità nuda, che qui entra a sua volta in contatto con la metafora della caverna, in quanto forma originaria tanto del nascondimento dagli altri, quanto della protezione dell'immaginazione di fronte alla realtà esterna e superiore.

Il fatto che noi possediamo ormai diverse versioni della "dottrina segreta", chiarisce ulteriormente in alcuni tratti, ciò che di esplicito e di implicito si svolge sotto la parola "caverna". Le formule più suggestive rispetto alla creazione del corpo mortale e alla gelosia delle potenze del mondo nei confronti degli uomini colmi di *pneuma* grazie all'astuzia, si trovano nel codice II: *Essi tennero un consiglio con la moltitudine degli arconti e con tutti gli angeli. Presero fuoco, terra e acqua; li mescolarono insieme l'uno con l'altro, e con i quattro venti di fuoco: li unirono insieme e fecero una grande confusione. Lo portarono (Adamo) nell'ombra di morte per plasmarlo nuovamente, dalla terra, dall'acqua, dal fuoco e*

dal vento, cioè dalla materia, dall 'ignoranza delle tenebre, dal desiderio e dallo spirito di opposizione: questa è la grotta (spelaion) della nuova creazione (analplasi) del corpo (soma) che i ladri diedero all 'uomo, questa è la catena dell 'oblio; egli diventò un uomo mortale.[26] Nel cuore della caverna del mondo lo spirito della rivelazione, in forma di aquila, siede sull'albero della conoscenza. È lo stesso che doveva mostrarsi a Giovanni con la "dottrina segreta". È lui a "sedurre" - in un senso radicalmente inverso - i primi esseri umani affinché non rispettino il divieto del Signore del mondo: non appena essi, a dispetto di questo, avessero attinto all'albero della conoscenza, si sarebbero accorti della loro deformità (*aschemosyne*).[27] La Bibbia ha falsato il significato della "seduzione": essa doveva far sì che l'uomo si accorgesse della sua miseria nella caverna del mondo, subdolamente spiegata come punizione di un presunto peccato originale. Il suo più vero passaggio dallo stato della perdizione a quello della gnosi è illustrato con la metafora dell'attraversamento della caverna del corpo: *Erano ambedue in rovina, ma riconobbero la propria nudità.*[28] L'appello con cui il salvatore penetra nella caverna del sonno, nel mezzo della prigionia dei loro corpi e del mondo, consiste nell'unico kerygma rivelato a Giovanni nella visione della "dottrina segreta": *Colui che ode, si desti dal suo profondo sonno!*[29]

Il Codice IV lascia ai due arconti generati dal demiurgo con Èva il dominio sulla caverna. Non viene esplicitato che sia anche la caverna del corpo. Così viene da pensare che si tratti della cavità che si trova nella parte inferiore della *hyle,* dove Adamo ed Èva vengono cacciati dopo che avevano iniziato, in paradiso, spinti dall'aquila appollaiata sull'albero della conoscenza, a puntare i loro sguardi verso l'alto e a divenire coscienti della propria origine.[30] La cacciata dal paradiso significa dunque il tentativo ulteriore delle potenze del mondo di compensare la perdita del risveglio dall'oblio mediante una sorta di caverna definitiva nel punto più pro-

fondo di tutta la materia. La potenza è incapace di ammettere che non può nulla contro il pensiero, una volta che si sia risvegliato.

Manca qui la metafora della caverna per riferirsi al luogo della cacciata, che significa l'esclusione dalle possibilità che il paradiso offriva di custodire la coscienza dell'origine. Al suo posto, le tenebre, in quanto interiorità *[Innenseite]* degli inferi *[Unterwelt],* serviranno a descrivere l'inferiorità [*Unterseite*] della materia. Ci sono tutte le funzioni della caverna. È qui che giustappunto si inoltra lo spirito della "dottrina segreta": *E io andai in mezzo alla prigione - la prigione cioè il corpo - e dissi: «Colui che ode si desti dal suo profondo sonno!»*[31] Basta questo per svegliarsi dal sonno; non c'è tutto il complesso dell'*anamnesis* presente nella tradizione della filosofia platonica. Ma la chiamata al risveglio sarebbe priva di senso e avrebbe bisogno di essere integrata da un contenuto dottrinale, se non bastasse l'immaginazione del ricordo dell'origine, non appena si infrangano le cortine che l'offuscavano. La conoscenza non sorge dalla dottrina. Questo è il nucleo che accomuna il platonismo e la gnosi.

IV. La sorgente nella caverna e l'elemento mancante

Nell'immagine del mondo di Platone la sorgente e la caverna sembrano indicare degli estremi opposti: la sorgente è il luogo delle ninfe, dell'entusiasmo divino di Socrate che nel *Fedro* rigetta la retorica di Lisia; la caverna è il luogo delle ombre, l'ontologia metaforica degli inferi, da cui a uno capita di essere liberato e condotto fino alle idee, certo, ma la sua esperienza non è in grado di imporsi su coloro che credono di avere il loro mondo e la verità nell'ombra. I due estremi riproducono il destino di Socrate: da una parte l'incontro con le ninfe e la loro funzione nel mostrare la differenza tra bruttezza esteriore e bellezza interiore; dall'altra la minaccia di morte contro colui che ritorna nella caverna, la morte effettiva in carcere con la coppa di veleno.

Nonostante questa antitesi immaginativa - o forse perché la tarda antichità sollecita nuove compatibilità - gli elementi "sorgente" e "caverna" si trovano di nuovo insieme negli strascichi del platonismo, ovvero nell'allegoresi della grotta delle ninfe riproposta da Porfirio, l'allievo di Plotino, sulla base di alcuni versi composti da Omero per l'isola natale di Odisseo.[32] Questo luogo di culto delle ninfe, qui chiamate naiadi, ha due ingressi, uno per far salire gli uomini, l'altro per far discendere gli dèi; si tratta in effetti di un luogo sotterraneo. Ciò che conta, in ogni caso, è che nella caverna scaturisca una sorgente.

Se si andasse a verificare sull'isola, ammette Porfirio, non si troverebbe quello che descrive Omero. Per il lettore successivo, il fatto che si trattasse tanto di un centro di comunicazione tra dèi e uomini, quanto di un luogo in cui rinfrescarsi, quadrava perfettamente con la funzione paradisiaca che si intendeva evidenziare. Tuttavia, per svolgere una simile funzione, non doveva essere illuminato troppo bene. E in effetti non diventò un giardino dell'Eden, anche se c'erano dei crateri per il vino e anfore apposite dove le api andavano a depositare il miele. Se pure la caverna di Itaca non era mai palesemente esistita, l'autore avrà voluto essere inteso in senso allegorico: una bella forma per introdurre questo metodo.

La caverna è un'allegoria del cosmo. Per un platonico deve essere difficile ricondurla alla caverna di Platone, la cui funzione era quella di rappresentare un processo non già cosmico, ma paideutico; e anzi, più che presentare, mettere in atto il processo stesso. L'allegoria tende semplicemente a raggruppare delle rappresentazioni isolate di altre cose. Non crea uno scenario per farvi svolgere qualcosa. La grotta di Mitra, che Porfirio assume a modello della sua esposizione allegorica, è la rappresentazione del cosmo creato dal dio di Zoroastro, luogo istituito al momento della creazione del mondo, che viene così rappresentata in simboli *[De antro* 6,16-27]. In tal senso è importante che siano coinvolti tutti gli elementi, compresa la materia originaria informe che circonda la caverna. Per l'assunzione di un ruolo rappresentativo del cosmo, la caverna platonica ha una lacuna decisiva: non ha acqua. Ci sono solo terra, aria e fuoco. Pertanto la grotta delle ninfe di Itaca è più idonea per l'allegoresi, tanto più che essa è già dal principio un mezzo espressivo indiretto, figurato.

Le ombre della caverna hanno perduto il loro significato; al loro posto è giunto qualcosa che prima, rispetto allo sco-

po generale, era solo un mezzo: il buio. Porfirio insiste esplicitamente sul fatto che il cosmo raffigurato dalla caverna non consiste soltanto in oggetti percepibili, ma anche in potenze invisibili *(ahoraton dynameon)* [7, 12]. L'invisibile si può rappresentare con la mancanza di luce. Ciò che nell'iniziazione ai misteri di Mitra, ma anche in altri culti, serviva solo come tecnica di sospensione della realtà, diviene ora simbolo delle potenze stesse, l'oggetto della fede che deve essere ridestata. Tuttavia questo presupposto manca alla grotta delle ninfe di Itaca, per via delle sue due porte. Si tratta di un'esplicita rappresentazione della natura sensibile, e pertanto le ninfe che la abitano, ninfe di sorgente o naiadi, sono diverse da quelle che vivono nelle montagne o nelle caverne.

La sorgente è un'allegoria della vita e del suo principio: l'anima. Anziché dare all'anima la natura del fuoco, come gli atomisti, la Stoà, nella sua predilezione per Eraclito, aveva destinato all'anima una natura umida e le aveva attribuito un ciclo analogo a quello del fuoco, l'evaporazione e la condensazione: i vapori si levano e si accostano al sole, alla luna e agli astri, e poi ridiscendono, si condensano in caligine, diventano nebbia e nuvole, si trasformano in pioggia e in acqua che dona e rinfresca la vita, e che scaturisce dalla sorgente che è il luogo in cui questa varietà di ninfe esercita la propria influenza. L'indizio più sicuro di questa interpretazione delle ninfe di caverna in Omero sono i crateri di pietra per la libagione. Fossero stati di terracotta, sarebbero stati sacri a Dioniso; scolpiti sulla pietra, sono simboli delle dee della sorgente [13, 21-14, 26],

Ciò che abbiamo dinanzi è una dottrina degli elementi, che presuppone la loro reciproca trasformazione. Come aveva inteso Eraclito, il vapore, la nebbia, le nuvole, sono aria condensata. L'apparizione dei fantasmi dipende dalla loro natura umida; essi infatti hanno oltrepassato un certo

limite del processo di condensazione della vita, hanno ecceduto nell'immersione nel divenire che ha come condizione l'assimilazione con l'acqua [11,21-23]. L'antitesi fra acqua e fuoco si estende ovunque, anche nei recipienti della caverna: quelli consacrati a Dioniso sono modellati col fuoco e contengono esclusivamente il vino, che è maturato al fuoco del sole e con i suoi effetti aiuta a rendere visibile questa sua origine; mentre i crateri di pietra sono boccali per l'acqua, volti semplicemente a servire la vita, non a infiammarla.

Che le ninfe della caverna omerica abbiano a che fare con la vita che nasce e che si sviluppa, lo si vede anche dal loro atto di tessere su telai di pietra vesti colorate con porpora estratta dalla chiocciola di mare. Questo, stando all'autore di queste allegorie, non significa nient'altro se non la vestizione dell'anima con carni e ossa, con il corpo. Quando qui si menziona il concetto di anima, occorre tener presente che può trattarsi sia dell'anima del mondo, sia dell'anima dell'uomo: in quanto anima del mondo, si riveste della caverna in generale e delle sue rocce, in quanto anima individuale, si riveste del corpo e delle sue funzioni vitali.

Più difficile è cogliere il significato allegorico delle anfore che nella caverna sono piene non di acqua ma di favi [15,15]. È evidente che si possa vedere in esse uno sviluppo del principio vitale della sorgente: il miele è cibo degli dèi, nettare e ambrosia che conferisce loro l'immortalità. L'interprete avrebbe potuto facilmente spiegare la presenza nella grotta del cibo degli dèi come provvista delle ninfe, le quali - essendo esse stesse immortali - con esso danno ai mortali per lo meno la garanzia di prolungare la propria vita mediante la procreazione. Sarebbe senz'altro coerente con il riferimento alla dottrina eraclitea del ciclo degli elementi, dove pure il processo di condensazione ha il suo punto più basso nell'atto della procreazione. Non si tratta

dell'immortalità, ma del suo equivalente. Dato che le ninfe si curano della continuità del flusso vitale della loro sorgente, devono esse stesse essere sicure di poter ricorrere alla materia viva dell'immortalità. Ma siccome l'allegoria non racconta nessuna storia, limitandosi a raggruppare simboli, non emerge in Porfirio nessun legame diretto tra il miele in quanto nettare e le ninfe in quanto dee immortali. Il miele che esse accumulano nei vasi, piuttosto, funge da simbolo dell'impossibilità di sigillare la sorgente d'acqua, di arrestare la sua forza purificatrice così come il suo contributo a tutti i processi del divenire. Così il miele si limita a contrassegnare un attributo della sorgente, senza raccontarne la storia nel tempo. L'attributo della sorgente è che essa fornisce incessantemente acqua pura a tutto il divenire: *synergei gar genesei to hydor* [17, 13].

Neppure nello scenario allegorico si riesce a ottenere una storia, se la questione delle due entrate della grotta si risolve con i punti cardinali su cui si orientano. Le due porte della caverna, allegoricamente, designano i punti solstiziali d'estate e d'inverno, Cancro e Capricorno. Il solstizio invernale designa l'ingresso dell'anima nel cosmo, il nuovo inizio del divenire, lo sbocciare della primavera e dell'estate, fino alla pienezza dell'incamazione della vita; il solstizio d'estate indica il punto di passaggio verso la decadenza, il ritorno dell'anima dal cosmo al luogo delle origini, l'abbandono della sua materialità, della sua consistenza, della sua indigenza.

Porfirio ha dunque tratto dalle idee fondamentali di Omero un'immagine particolare: gli uomini discendono nella caverna passando per un'apertura, mentre per l'altra giungono gli dèi immortali; uomini e dèi si incontrano a metà strada tra le due entrate, e il culto delle ninfe è la fusione dei due movimenti. In Porfirio, la caverna, in quanto immagine del cosmo, è divenuta stazione del transito linea-

re delle anime. Tra l'ingresso e l'uscita, il solstizio invernale e quello estivo, le anime percorrono l'orbita della materializzazione. Il ciclo degli elementi di Eraclito e della Stoà viene ripreso nelle idee fondamentali del platonismo che presuppone questa simmetria tra entrata e uscita, in modo che l'anima possa essere tutto ciò che le si assegna: l'organo del ricordo, l'organo dell'immortalità, l'organo della conoscenza del mondo.

Il fatto che Omero designi l'entrata meridionale come quella degli immortali, è subito attribuito all'immortalità dell'anima, che si rivela non appena tomi a liberarsi dei suoi vincoli materiali e faccia ritorno alle proprie origini. Tuttavia, qui non c'è una storia come quella che finanche il mito platonico era stato capace di raccontare, quella della scelta del destino, alla fine della *Repubblica.* Si dà solo la topografìa del transito delle anime: *psychais de geneseos kai apogeneseos oikeioi hoi topoi* [24, 20]. E alla fine si svela il segreto dell'olivo che Omero fa crescere direttamente dalla caverna, sul punto estremo del porto di Itaca. È il simbolo della sapienza divina, infatti l'olivo rappresenta Atena, e Atena è la sapienza del dio dalla cui testa è scaturita [32,1], Porfirio non poteva rendersi conto che attribuire ad Atena l'olivo sopra la caverna delle ninfe poteva essere un colpo di scena storico-religioso per la sua allegoria cosmologica: l'albero di Atena, l'olimpica figlia di Zeus, sopra la caverna delle ninfe giunte dalla Tracia.

L'allegorista ha studiato a fondo tutti i dettagli e li ha disposti nel loro rapporto più elevato; ma ciò che avviene in essi e con essi rimane non detto. Perché si possa ricavare quanto meno l'accenno di una storia, occorre che citi un altro autore che abbia preso il testo omerico in maniera ancora più fortemente allegorica, nel considerare la figura di Odisseo in relazione con la grotta delle ninfe: a quel punto è chiaro che tale figura incomincerebbe a rianimarsi neopla-

tonicamente. Odisseo sarebbe la figura dell'anima che, dopo la sua peregrinazione attraverso il mondo, ritorna nel regno delle proprie origini a Itaca.

Porfirio ha sotto gli occhi solo il breve frammento di Omero che descrive la grotta. Lavora su di esso come lavorano gli esegeti allegorici dei testi sacri sulle loro pericopi, sezionate meticolosamente, certo, ma sempre più ottusamente astratte e isolate dal loro contesto. E' così che si ottiene la pregnanza di senso di ogni termine. Come del resto fa il platonico Numenio, che Porfirio cita verso la fine. Numenio, in quel tredicesimo canto dell' *Odissea,* ha visto e letto qualcosa di più: ha visto e ha letto quel che accade a Odisseo quando, destatosi dal sonno durante il quale i Feaci l'avevano fatto sbarcare nei pressi della grotta, si imbatte nell'olivo di Atena. Nudo e misero come un mendicante avvizzito, così deve tornare in patria; la grotta delle ninfe, nella quale deve riporre le sue ricchezze, i doni ospitali offertigli dai Feaci, diviene il sito della sua metamorfosi, della sua mutazione corporea. Il fatto che in Omero Odisseo non riconosca la sua isola natale, non si concilia con il concetto platonico del ritorno dell'anima al regno delle sue origini. Nel poema, la terra risultava sconosciuta all'eroe, e lui stesso doveva risultare sconosciuto agli abitanti, affinché potesse mettere alla prova i fidi e punire gli infidi. Dunque tutt'altro rispetto al ruolo di un'anima che si presenta nuda davanti al tribunale dei morti: qui la grotta delle ninfe sarebbe il passaggio da questa vita a qualcosa d'altro, dalla mortalità all'immortalità che corrispondono all'entrata e all'uscita.

In Omero, Odisseo, disperato per essersi ingannato di nuovo sul suo ritorno in patria, si mette a contare per filo e per segno tutti i doni che ha ricevuto, cosa che, di nuovo, non si concilia molto con l'allegoria. Nel frattempo gli si avvicina Atena nella figura di un pastore, al quale l'ignaro

Odisseo può chiedere quale terra sia mai questa e chi vi abiti. Odisseo a sua volta non si fa riconoscere dal presunto pastorello, e gli propina una storia inventata, presentandosi come un vagabondo giunto da Troia con il suo bottino di guerra. La gioia del ritorno, del riconoscere la terra nascosta nella nebbia, non appena la dea si rivela, stabilisce tra i due la familiarità di ciò che li accomuna, tentare mille astuzie ed escogitarne sempre di nuove.

La caverna è il luogo dell'astuzia. Qui Odisseo, quando ravvisa l'isola natia al diradarsi della nebbia, invoca le ninfe e promette loro delle ecatombi non appena fosse tornato in possesso di ciò che era suo. Dietro consiglio di Atena, affida alla loro custodia i doni ospitali che i Feaci gli avevano dato sulla spiaggia. La caverna diviene per la prima volta una caverna del tesoro.

Ci dev'essere stata un'antica relazione mitica tra Atena e l'antro delle ninfe di Itaca. Quando la dea ha consigliato a Odisseo di nascondere i doni ospitali all'interno della caverna, penetra anch'essa, come dice il poeta, nella penombra della caverna, cercando a tastoni lungo le sue pareti un nascondiglio per i beni accumulati durante il viaggio dal suo protetto che è tornato a casa [*Odissea* XIII, 366-367]. E poi questo è il luogo della metamorfosi dell'eroe - non ancora quella dei moribondi, che da lì sarebbero partiti per gli inferi, ma quella approntata apposta per colui che è ancora giovane, che Atena rende irriconoscibile a tutti i mortali, facendogli vizza la pelle sugli arti e calvo il capo, velandogli la vista per apparire misteriosamente spregevole agli occhi della sposa e dei pretendenti. La caverna è il luogo della metamorfosi, perché non ci si trasforma alla luce del giorno. Odisseo esce dalla caverna con indosso una vecchia, logora pelle di cerva: un altro da quel dormiente che era stato deposto sulla spiaggia.

Per quale motivo il tardo allegorico neoplatonico, con il suo trattato sulla grotta delle ninfe, contribuisce così poco alla comprensione della scena omerica? La risposta più semplice, finanche triviale, è questa: perché per lui il significato più profondo della storia è già dato. È già stato stabilito, per il neoplatonico, il senso allegorico di Odisseo; è il vagare dell'anima dalla patria nelle sommità del puro spirito attraverso il mondo delle apparenze scompaginate, fino al ritorno a casa, l'Itaca delle origini. Quando, una volta là, il cerchio mitico si chiude, non c'è più niente da raccontare.

Nell'*Odissea* le cose vanno in modo affatto diverso. Quando Odisseo viene deposto sulla spiaggia della sua isola e, grazie alla guida di Atena, riconosce la sua patria, siamo solo al tredicesimo canto, poco oltre la metà della storia. Alle spalle di Odisseo ci sono le favole che ha raccontato ai Feaci; davanti a lui c'è la serietà della realtà che in sua assenza e a cagione della sua assenza è divenuta incerta. Quando lascia la caverna delle ninfe sfigurato come un mendicante avvizzito, egli fa ciò che agli occhi dei greci, e certamente nella storia arcaica dell'umanità, era legato al principio dell'uscire dalla caverna: dal tesoro della cavità terrestre, dallo spazio dei sogni, dell'astuzia, delle immagini e delle finzioni, egli sale alla dura luce di un mondo nel quale ne va della vita o della morte.

Odisseo è stato reso irriconoscibile da Atena affinché fosse messo nelle condizioni di giungere al fondo delle cose: sottoporre il suo mondo natale alla prova di non ammettere alcuna illusione. Questa è la parte realistica, se così si può dire di un'opera di poesia, dell'*Y Odissea:* compiuto il desiderio di tornare a casa, viene la verifica della realtà di ciò che racchiudeva il desiderio e che, in quanto compiuto, da solo non può essere realtà. Non sono le sue peregrinazioni a rivelarsi come l'autentico ostacolo di questo ritorno, bensì ciò che in esse stesse viene restituito.

Per l'allegorista non era possibile vedere un ulteriore problema nel ritorno, dopo la conclusione del ciclo. Pertanto secondo lui la grotta delle ninfe non è il transito per un nuovo inizio, bensì l'immagine del cosmo nella sua totalità, la quintessenza di ciò che c'è in generale e di ciò che l'anima ritornante si porta con sé quando fa ritorno. Il fascino dell'allegoria, per l'osservatore storico, non sta tanto nella sua bizzarra maniera di pensare, quanto nell'incommensurabilità tra l'*epos* di Omero e quel che avrebbe dovuto saltare agli occhi disincantati di un filosofo. La simulazione dell'attenzione sulla potenza poetica della scena del ritorno è un modello per le delucidazioni derivate da un mancato intendimento della tradizione, e in particolare nella sua variante più disprezzata: l'allegoresi.

V. Tempo del mondo senza vista sul cielo

"Averroismo", così fu chiamato il prezzo che l'alta scolastica medievale dovette pagare in cambio dell'apporto decisivo che concetti e princìpi elementari risalenti ad Aristotele avevano dato, un millennio prima, alla formazione del dogma cristiano. Ciò che di aristotelico in senso lato, spesso solo a livello nominale, era penetrato nelle definizioni dei grandi concili e in importanti testi dei Padri della Chiesa, non è più districabile dalle sentenze irrevocabili dell'istanza più alta. Neanche dopo che l'autorità di Aristotele, alla metà del tredicesimo secolo, con le nuove definizioni, si era rivelata sommamente pericolosa. Questa pericolosità non era solo dovuta al recupero degli scritti metafisici e scientifici che in quel periodo ricominciavano a circolare, ma piuttosto all'esemplarità di un'interpretazione rigorosa di questi scritti, che veniva offerta dalla mano del commentatore per antonomasia, colui che finì col dare il nome a questo aristotelismo ortodosso: Averroè.

Questo medico e giudice, che per tutta una vita ricoprì alte cariche nella Spagna moresca, avrebbe infine subito il contrattacco del primo fondamentalismo islamico, che lui stesso aveva destato; vide bruciare i propri scritti, dovette patire nell'esilio marocchino la proibizione di tutta la filosofia antica, prima di morire alla fine del dodicesimo secolo. La figura fondamentale della sua vita doveva ripetersi nella storia dei suoi lavori, o per meglio dire: dei suoi collabora-

tori. La validità che egli colse da Aristotele, con il tipo di commento da lui creato, anche nel mondo del monacheSimo latino, si sottomise alla sua stessa grandezza. Aristotele non avrebbe potuto né sarebbe stato in grado di determinare quello che doveva essere l'ordine eterno e la legalità di una natura, dal momento che questo ordine era da riconoscere a partire da un'onnipotenza personale e in sua continua dipendenza.

L'editto parigino del vescovo Tempier, del 1277, non condanna solo una lista di proposizioni che in quel secolo rappresentano gli estremi della ricezione di Aristotele appena conclusa; tale condanna definisce anche un orizzonte di indeterminatezza, all'interno del quale, da allora, non fu più consentito stabilire filosoficamente che cosa fosse la "natura", al di là della sua esperibilità fattuale e della sua contingenza rivelatrice. Tutto ciò può sembrare una battuta d'arresto per *la* ragione, in realtà è tale solo per la ragione fissata storicamente da Aristotele. In tal senso vi è l'apertura delle possibilità di interrogare e di ricercare al di là di tutti i commentari che si basano su scritti precedenti; ma anche sul piano speculativo, si tende ad armonizzare quelle che potrebbero essere le manifestazioni del potere assoluto nei loro significati.[33]

Per quanto riguarda questo mondo, la teologia si scontrava con l'affermazione aristotelica della sua eternità, e con il fatto che la ragione naturale si assumesse l'onere di dimostrarne l'unicità. Essa quindi pretendeva di affermare l'assoluta onnipotenza sull'esclusione di qualsiasi altro mondo, benché o proprio perché l'unicità dello scenario della storia della salvezza e dell'incarnazione fosse il centro di un interesse teologico. Molto più decisiva per la denigrazione dell'averroismo come "positivismo" medievale fu la dottrina dell'unità dell'*intellectus agens,* un organo che all'inizio era pensato puramente sul piano gnoseologico, ma che ine-

vitabilmente divenne il soggetto metafisico dell'immortalità, e questo comportava 1' esclusione della trascendenza individuale a cui il cristianesimo non poteva rinunciare. La costruzione della "doppia verità", per salvare simili posizioni, era una via d'uscita inaccettabile per ogni situazione storica.

Se nel tredicesimo secolo l'eternità e l'unicità del mondo erano le principali pietre di scandalo dell'ortodossia aristotelica, nel quattordicesimo secolo *lo* scandalo per eccellenza si profila attraverso la negazione dell'immortalità individuale; e questo non fu privo di rilevanza storica. Infatti ogni livellamento del grado assoluto dell'anima individuale nell'aldilà si doveva riflettere sulla valenza e sull'autocomprensione dell'individualità nella vita terrena. Nella formazione di un'autocoscienza centrata sull'individualità era in gioco, tra l'altro, ciò che in seguito sarebbe stato chiamato "umanesimo".

In questo consiste anche - indipendentemente dalle ripercussioni di quell'editto parigino del 1277, legate più che altro a ordini e scuole - tutta la foga con la quale Petrarca si scaglia contro l'averroismo, peraltro visto in modo molto vago, a cui imputa nientemeno che l'identità con quello che fino a quel momento era il peggiore di tutti i mali, l'epicureismo. E' dunque ogni volta lo stesso "averroismo" - come viene sempre chiamato a buon diritto - che nell'arco di un secolo produce, o quanto meno innerva, una serie di controeffetti assolutamente eterogenei, che hanno non poco a che fare con la "preparazione" dell'età moderna.

Questa costellazione è alla base dell'interesse per la relazione che c'è tra Petrarca, che esplicitamente, orbitando su quel centro immaginativo, medita su una correzione dell'allegoria aristotelica della caverna trasmessa da Cicerone, e colui che diede il nome all'averroismo, suo avversario intellettuale, che egli attaccò nel pamphlet *Invective contra medicum* in maniera spietata, o comunque nella maniera che

egli riteneva più vicina alla spietatezza retorica. È solo per un caso fortunato che possiamo stabilire questa relazione che di fatto copre quasi due secoli, perché siamo in possesso, per quanto solo nella sua versione ebraica, del commento di Averroè alla *Repubblica* di Platone, e dunque all'allegoria della caverna.[34]

Il commento di Averroè presuppone che Platone introduca la sua allegoria della caverna al fine di illustrare la differenza tra gli uomini naturalmente portati per la filosofia e il resto dell'umanità. Si sarebbe già dovuto leggere qualcosa del genere, a partire dal suo contesto, se si fosse intesa la liberazione dalle catene del futuro filosofo come un atto di elezione compiuto dal potere statale, dunque anche come una sorta di giustificazione da parte di quest'ultimo per quanto riguarda la selezione di cittadini per gli incarichi più alti. Il testo platonico, in ogni caso, presenta come arbitrario l'intervento del potere anonimo su uno degli incatenati, mettendo in evidenza la successiva qualità filosofica di quest'ultimo come effetto dello svolgimento della *paideia.*

Questa oscillazione, ancora possibile nel testo di Platone, tra il potere delle idee nella loro contemplazione forzata, da un lato, e la fondazione del potere esercitato dai filosofi mediante la necessaria disanima dell'attitudine naturale dei cittadini rispetto alle funzioni dello Stato, dall'altro, è tolta di mezzo dal commentatore sopprimendo ogni istanza superiore di elezione. Chi è destinato alla filosofia per natura non ha bisogno di nessuna misura costrittiva per intraprendere il suo destino. Ma lo stesso vale per gli altri, la schiacciante maggioranza, che non hanno alcun bisogno di stare in catene per rimanere rivolti alle ombre sulla parete della caverna. Averroè non menziona impedimenti di sorta riguardo agli spettatori delle ombre. Si limita a mettere in evidenza il fatto che non voltano la testa verso l'uscita della caverna, come fosse un loro modo di comportarsi.

Se la natura ha provveduto a sufficienza alla posizione eccezionale dei filosofi, è opportuno cancellare tutta la penosa via della *paideia:* i filosofi hanno già da sempre abbandonato la caverna. Nel contesto, è inequivocabile che essi debbano aver fatto questo per proprio impulso e iniziativa, dal momento che nessuno avrebbe potuto trascinarli fuori. La loro determinazione naturale rende superflua ogni tappa intermedia, la costruzione di relazioni tra le ombre e ciò che le produce, e da lì ai loro archetipi. Tuttavia, anche coloro che sono naturalmente destinati alla filosofia hanno qualche difficoltà con la luminosità dei loro oggetti particolari, benché non si tratti - come sa bene l'aristotelico - di porre la vista direttamente sulle idee stesse, né tanto meno sull'idea delle idee, vale a dire la luce del sole. Tutto ciò che essi hanno da fare è vedere le cose nella loro realtà alla luce del sole.

Il platonismo è rimosso dalla storia. Tutto il problema si riduce ad abituarsi gradatamente all'esperienza delle cose alla luce del giorno. La via della *paideia* è sostituita dalla gradualità dell'adattamento a una condizione singolare di immediatezza. Con il che, soltanto il cambio delle fonti di luce, dalla luna e dalle stelle di notte al sole di giorno, lascia intendere qualcosa del "progresso" metodico; gli oggetti sono gli stessi, si intensifica soltanto il fattore della loro visibilità.

Questa è la riduzione dell'allegoria platonica della caverna al livello dei presupposti aristotelici, senza passare per il testo stesso di Aristotele. Tuttavia, Aver-roè deve aver conosciuto il testo del dialogo *Sulla filosofìa.* Di fatto è solo ed esclusivamente attraverso di lui che ci è pervenuto un frammento di questo dialogo, che altrimenti sarebbe rimasto sconosciuto.[35]

La *paideia* platonica, un cammino chiaramente strutturato, le cui stazioni sono definite attraverso la relazione fon-

damentale di archetipi e copie, e il cui percorrimento è garanzia di ragionevolezza obiettiva, viene privata della sua funzione. La dimensione graduale del cammino platonico non è solo divenuta superflua, per l' aristotelico è addirittura fastidiosa e contraria al sistema. Restano solo le ombre e le cose che le proiettano.

Ne consegue che dalla definizione del filosofo - che può essere una variante morfologica dell'essere umano, come il temperamento o il carattere - non risulta niente altro se non la capacità di voltarsi. Non c'è neppure bisogno che lo si dica; si comprende da sé a partire dalla struttura binaria della disgiunzione tra ombre e cose.

Ciò nondimeno, colui che per natura è predestinato alla filosofia, non è ancora filosofo. Questa è l'opposizione aristotelica all'*anamnesis* platonica in quanto punto di partenza di un sapere già da sempre in gioco. E ciò benché l'allegoria della caverna di Platone avesse reso evidente proprio l'omissione di questo elemento, o quanto meno avrebbe dovuto farlo. L'aristotelico oppone al possesso continuo del sapere la sua dottrina della possibilità e della realtà. La potenza costituisce il filosofo per quanto concerne la sua determinazione naturale; la trasposizione della potenza in atto non è più un fatto di natura, ma non riguarda neppure una "formazione" da percorrere come una via.[36] La posizione di questo filosofo di fronte a coloro che continuano a vivere nella caverna è indeterminata. Il suo rivolgersi agli altri doveva essere privo di senso, se questi lasciavano adeguatamente intendere, stando fissi davanti alle ombre, di non poter decidersi per l'uscita dalla caverna. Si vede per inciso come sia sufficiente che ogni genere di tale determinazione si compia, senza chieder conto delle condizioni per le quali ciò accada. Sembra che il determinismo cosmico, che decide sulla potenza, abbia tolto di mezzo la tematica del dialogo che questo brano doveva commentare.

La prima frase della *Metafisica* di Aristotele, per la quale tutti gli uomini tenderebbero per natura al sapere, non trova conferma presso il commentatore della *Repubblica,* rispetto all'allegoria della caverna, in ogni caso non per quanto riguarda la filosofia intesa come forma più alta del sapere. Questo non fa di Aver-roè un illuminista, infatti è ben lungi dai suoi intenti il pensiero che i filosofi possano raggiungere uno stato contemplativo solo un po' più velocemente e prima, lo stesso stato che ben presto anche gli altri avrebbero raggiunto - grazie ai filosofi, s'intende. Non è la visione insperata delle idee, raggiunta solo mediante violenza, che trasforma il liberato in filosofo, non è l'idea del bene che lo destina al ritorno e alla scelta del suo impegno. Il filosofo di sangue si volge verso la realtà e l'attraversa, naturalmente passo dopo passo, come vuole il metodo di Aristotele; dapprima alla luce notturna della luna e delle stelle, poi a quella diurna del sole.[37]

Le ombre della caverna configurano senz'altro un genere basso di esperienza, ma non altri oggetti od oggetti di minor grado. Tra le cose e le ombre che proiettano, c'è giustappunto il genere di vincolo che regge il cosmo aristotelico: la causalità. Essa vincola all'unico mondo tanto le cose quanto le ombre; tuttavia implica anche che la dignità della conoscenza filosofica consista nel risalire dagli effetti alle cause, e soprattutto alle cause prime.

Per far sì che le ombre fossero ancora parte dell'unità esperienziale del suo unico mondo, il commentatore è costretto ad arrangiarsi, costruendo qualcosa che doveva risultare quanto meno difficile per un seguace di Aristotele: anche nelle condizióni della caverna, vale a dire nella privazione di qualunque sguardo sul cielo stellato, si rende disponibile il concetto di tempo.

Aristotele non aveva previsto la difficoltà che sarebbe derivata dal definire il tempo come numero del movimento, a

partire dall'esperienza delle traiettorie celesti, intese come indicatori temporali. Solo un movimento computabile, cioè periodico, sommamente e incomparabilmente esatto, poteva adeguarsi all'esigenza del concetto. Per soddisfare la quale, appunto, nella *Metafisica* si dovette ricorrere al pezzo forte del motore immobile. La sua esistenza extra-cosmica garantisce che in un mondo di instabilità ci sia un analogo di pura perfezione: il movimento assolutamente regolare del primo cielo delle stelle fisse. Un'ubiquità pubblica che non riesce tuttavia a penetrare lo spessore dell'infima materia, il più basso degli elementi, la terra con le sue caverne.

Se gli abitanti della caverna, di fronte alle loro ombre fossero in grado di partecipare all'unità dell'esperienza, il possesso del concetto di tempo sarebbe indipendente dall'accesso alle stelle del cielo. E in effetti qualunque soluzione di questo genere rispetto all'origine o al fondamento del concetto di tempo si porta pericolosamente vicino ai prodromi dell'idealismo. Anche se, come Averroè, si configura il possesso del tempo a partire da un genere di esperienza interiore, che non sia *anamnesis* né idea innata, una simile esperienza è l'effetto immediato della causalità del primo e più esteriore dei movimenti, che pervade tutto il cosmo fino al suo fondamento terreno.

Secondo questa idea di base, ogni processo psichico è il risultato del processo fisico del mondo. Il che è del tutto in linea con la psicologia aristotelica, che definisce l'anima come ciò che *in un certo senso è tutto.* Quindi l'esperienza di sé è una grandezza dipendente dal movimento oggettivo del mondo, senza il quale non ci sarebbe nessuna esperienza in generale. Il movimento psichico e quello fisico sono identici per quanto riguarda il loro fondamento ultimo. L'anima è produttrice del numero in quanto strumento soggettivo della costituzione del tempo rispetto alla periodica del cielo, ma non lo è perché segue la sua spontaneità costruttiva,

bensì perché riflette realmente quello stesso movimento periodico, il cui compito realizza il concetto di tempo. Dunque anche i trogloditi a vita possiedono la dotazione psichica quanto meno per la cosa più ovvia. Essi sono in grado di mettere in atto un realismo funzionale che non può esistere senza il concetto di tempo, e lo sono proprio perché non si tratta più dell'onnipresenza *ottica* del cielo, ma della sua ubiquità *causale* deducibile dal sistema.

Si potrebbe quasi riproporre quell'esperimento mentale di Cicerone, che generalizzava l'oscuramento dovuto all'eruzione dell'Etna: anche se le stelle restassero invisibili, il loro potere d'azione si estenderebbe comunque a tutta la natura, di conseguenza anche nell'anima dell'uomo che è diventata naturale. Averroè non ha dovuto scomodare il vulcano: la tradizione gli offriva bell'e pronta la caverna. Con ciò andava sfumando l'urgenza di pensare a come aiutare a uscire dal mondo sotterraneo e trovare il senso della vita all'uscita della caverna. Nel commento alla *Fisica* di Aristotele si rende evidente il venir meno dell'acuta significatività deH'allegoria platonica; era l'ammissione che il tempo potesse essere compreso anche nella caverna, attraverso le condizioni di Aristotele: *ut dicit Plato de incarceratis a pueritia sub terra.*[38]

Nella riduzione dell'allegoria platonica alle premesse aristoteliche, il dramma dell'uscita dalla caverna sparisce, perde il suo terreno d'origine. I filosofi effettivamente lasciano la caverna, ma è la loro stessa natura che li predispone a farlo: essi trovano la via con sicurezza, autonomamente e spontaneamente. Hanno solo da adattarsi al chiaro del giorno. L'organo della vista non deve cogliere il totalmente altro, come in Platone, ma solo il medesimo, in altre e migliori condizioni di luminosità. La filosofia è la visione del medesimo mondo considerato secondo presupposti privilegiati dovuti alla natura. Coloro che non ricevettero tale determi-

natezza, non si trovano affatto nella condizioni di essere-gettati [*Verworfenheit*] tra semplici ombre, nell'estrema lontananza dall'essere e nella privazione della verità: a loro basta lasciare ad altri l'appannaggio qualificato di ciò che ne determina la specificità professionale, il dato teorico.

E se questo dato, che si poteva scorgere nell'allegoria, si limitasse a mostrare che e come si può vivere in caverne metaforiche al di sotto del livello della chiarità filosofica? Lo sganciamento del concetto di tempo dalla percezione pubblica dei moti celesti, che si può osservare in una delle sue prime fasi nella difficoltà sistematica che l'aristotelico individua in Platone, conduce, cinquecento anni più tardi, a uno dei presupposti più determinanti sul piano storico, per quanto riguarda le prime concettualizzazioni scientifiche: il tempo assoluto di Newton.

Si è soliti ritenere che l'ortodossia aristotelica, che tra l'altro, mediante il nome di Averroè, e nonostante la piccola manipolazione ultraterrena operata da Dante, si prese una buona dose di odio pagano, abbia partecipato solo in minima parte alla preistoria e ai prodromi del pensiero scientifico, giustappunto perché questo pensiero intese comprendere se stesso come liberazione da Aristotele: e ciò soprattutto con l'aiuto di Platone. Sicuramente l'editto del 1277 contro una serie di aristotelismi di diversi livelli di gravità, fu l'evento più significativo in vista dell'emancipazione dalle affermazioni sulla natura dell'alta scolastica; tuttavia si può intravedere un'altra genealogia nel fatto che Galilei a Padova si presenti come l'epigono di una discendenza di dotti, la "Scuola di Padova", la cui origine si riconosceva, guarda caso, nella situazione parigina, marchiata dall'espulsione dell'aristotelismo, che aveva riservato ad Averroè l'epiteto di "cane rabbioso". Si delinea qui una delle figure fondamentali della storia dello spirito europeo, l'espulsione di spiriti non graditi e il loro attecchire con nuove configura-

zioni in luoghi apparentemente eccentrici, almeno in un primo momento: dagli averroisti nell'alta Italia, passando per La Mettrie e Maupertius a Berlino, fino a Einstein a Princeton.

Tuttavia, del tutto sottomessa alla prescrizione di non commentare liberamente Aristotele, la Scuola di Padova non sarebbe riuscita a render possibile l'opera di un Galilei, se non si fosse tolto di dosso il conservatorismo dei commenti e se non l'avesse sacrificato infine all'influenza delle correzioni ad Aristotele, effettuate come conseguenza, anche al di là delle intenzioni, dell'editto parigino del 1277. A partire dalla *Summa naturalis* di Paolo da Venezia, a Padova si formarono due fazioni che sviluppavano le due opposte direzioni dell'aristotelismo, e che si protrassero fino al diciassettesimo secolo; soprattutto però si formarono, come suole accadere nelle dispute intestine, delle proficue contenziosità rispetto ai metodi della fisica, che approssimativamente si potrebbero riconoscere nella contrapposizione tra teoremi qualitativi e teoremi quantitativi.[39] In un trattato dato alle stampe nel 1482, il *De proportionibus* di Giovanni Marliano, si descrive il processo di accelerazione di una sfera fatta rotolare su un piano inclinato, come rappresentazione del libero caso. Per di più la rappresentazione matematica del processo rispecchia esattamente ciò che nell'ambito della causalità aristotelica era stato designato come *causa formalis.*

Proprio per questo, né un simile contesto, né altri approcci alla matematizzazione o alla filosofia naturale, hanno nulla a che vedere con il platonismo. Il rinascimento platonico che giungeva da Firenze non sfiorò le università italiane; esse rimasero salde nella tradizione aristotelica, che trasformarono sempre di più in ciò che molto tempo dopo si sarebbe chiamato, in rapporto alla dichiarazione di morte della filosofia, "teoria della scienza". Ciò che però dava o

addirittura imponeva la supremazia alla facoltà delle arti di Padova, rispetto ai suoi analoghi, era il significato della facoltà di medicina, a cui era subordinata, e la sua esigenza di "propedeutica" filosofica come requisito per gli studenti che la frequentavano; anche nelle epoche di più estrema rimozione della teoria dall'empiria, la medicina non poteva sussistere senza la sua dose di empirismo. Qui si leggeva Aristotele alla luce della tradizione medica, non di quella teologica. Quando, nel 1404, Padova cadde in mano ai veneziani, il nocciolo ideologico dell'averroismo, la dottrina della doppia verità, acquistò un'attualità politica determinante. La diagnosi si convertì in modello metodico.

In medicina ci si doveva accontentare dei fenomeni come mere superfici che nascondevano, rendendoli inaccessibili, i propri oggetti; ecco che cosa poteva e doveva imparare l'astronomia dalla medicina, e non è un caso che Nicolò da Cusa, Peurbach, Regiomontano e Copernico abbiano studiato le arti liberali a Padova, nell'anticamera della dominante facoltà di medicina. Questo occorre tenerlo a mente: tanto la medicina quanto l'astronomia erano, nella lingua dell'allegoria platonica, scienze della caverna, della mera superficie, espressioni dell'inaccessibilità all'essere-che-è. Nessun platonico si era mai dedicato a ima "vera astronomia", e non si accarezzava neppure la possibilità di ima medicina platonica. Il primo che pretese di risalire oltre Agostino e Cicerone, fino a Platone - certo, un Platone non letto, di cui possedeva il codice dei dialoghi, senza conoscerne la lingua -, sferrò il suo gran colpo retorico contro l'averroismo latino in uno scritto polemico indirizzato a un medico: *Contra medicum.*

Fu la concessione della doppia verità, intollerabile per il criterio di verità della scolastica e degli umanisti, intesa come programma di liberazione definitiva e reciproca dalla teologia e dalla filosofia, che diede alla polemica contro

l'averroismo la forza e il *pathos* della retorica; era come gettare in discredito l'aspirazione stessa alla verità, che stava in un'idea di metodo riposta nell'empiria medica e che offriva un inevitabile retaggio nella formula scolare della *demonstratio a signo.* Se si rapporta retrospettivamente la costellazione gnoseologica di Padova - la filosofia di fronte al dominio della medicina - alla riduzione che Averroè aveva applicato all'allegoria platonica della caverna, si vede che i filosofi non lasciano gli altri alle loro ombre in virtù della propria determinazione naturale, per volgersi alle sfere del più radiante splendore; si comprende invece, per la meraviglia del platonico, come i filosofi apprendano la loro abilità metodica ed escogitino formule là dove siano rimaste delle ombre, ovvero sintomi e segni, cicli e fasi di mutamento, dando così prova di un'inedita capacità.[40]

Averroè aveva parlato di coloro che fin dalla giovinezza erano rimasti incarcerati sotto terra; la formula lascia intendere che fossero stati portati là con la forza; non si avverte il bisogno, come del resto già in Platone, di esplicitare i motivi per i quali la dimora nella caverna fosse stata solamente un ampliamento della metafora fondamentale per cui il corpo poteva essere il carcere dell'anima e in quanto tale solamente la sua dimora episodica, tra la preesistenza e la postesistenza. Alberto Magno, che fu tra coloro che consegnarono la ricezione islamica dell'antichità al Medioevo latino, parla a sua volta di uomini nati sottoterra: là vengono trattenuti, senza mai giungere alla vista del cielo. Alberto fa risalire l'esperimento mentale a Galeno: *de his qui nati sunt sub terra et detenti ibi, numquam aliquid percipientes de motu caeli…*[41] Questa divergenza non meriterebbe di essere cita-ta, se non avesse aperto la via a una nutrita schiera di esperimenti mentali su basi empiriche, nei quali tutto dipendeva dalla condizione di isolamento ottico iniziale al momento di venire al mondo: la storia reale o fittizia dei

ciechi nati e, sulla base di questo filo conduttore, il problema di Molyneux.

Per una fase importante dell'empirismo e dell'Illuminismo, le storie del cieco nato e della sua guarigione chirurgica scalzano e soppiantano la tradizione dell'allegoria della caverna. L'analogia tra le due storie è tangibile, soprattutto rispetto al tipo di intervento violento che induce a modificare radicalmente la situazione sensoriale. Il vantaggio dell'"allegoria" oftalmologica risultò essere il suo adempimento sperimentale. Il che sarebbe stato materia di grandi discussioni dopo Locke e Molyneux: la questione della possibile identificazione degli oggetti dopo un'operazione riuscita insorge *in primis* già in Averroè, nel nesso tra la tematica del tempo e l'allegoria della caverna. Ma addirittura è già presente nella domanda posta da Aristotele su come distinguere tra caverna e cielo all'uscita, una volta riconosciuto il divino. Il passaggio dall'apprensione delle forme di tipo tattile a quella di tipo ottico sarebbe stato senz'altro possibile già in Averroè, se il transito dalla causalità esterna del primo cielo a quella interna dell'esperienza di sé nel movimento psichico avesse avuto bisogno solamente della privazione forzata della vista sul cielo per tutto il corso della vita. Allora davvero la caverna e la cecità dalla nascita sarebbero state equivalenti.

La coscienza del tempo, ecco l'unica cosa che Averroè era riuscito a salvare nella caverna, nel cuore dell'elemento più inerte e immobile del mondo, a inseguendo l'unità dell'esperienza. Questo corrispondeva con somma precisione alla parte più scandalosa dell'averroismo: l'unità dell'intelletto agente. Nella misura in cui questo *intellectus agens* venne identificato con l'intelligenza mobile della sfera celeste inferiore, quella della luna, per la generalità ultima della ragione, indispensabile a ogni pensiero, risultò proprio quella dipendenza cosmica il cui modello o analogo si pote-

va individuare plasticamente nell'istituzione del concetto di tempo presso gli abitanti della caverna. Nel loro subire l'influsso esterno di quell'unica anima immortale del mondo, tutti gli esseri animati appartenenti alla sfera della luna o inferiori a essa erano dunque qualcosa di simile a dei cavernicoli, benché popolassero la superficie della sfera terrestre. Il loro destino intellettuale sarebbe stato non avere dinanzi a sé nient'altro che ombre, un destino scongiurato dallo spirito della sfera lunare che li unisce tutti alla ragione. Al commentatore di Platone dev'essere sembrato che l'intelletto agente contenesse *in nuce* anche l'idea del bene.

L'unità del tempo del mondo è la figura causale del moto dell'ultimo cielo nelle profondità dell'anima e della terra; la generalità dei princìpi e delle categorie del pensiero è analoga all'effetto prodotto dal "soggetto" che muove il corpo celeste più interno. Il prezzo per queste due dimensioni, come per ogni generalità, è la riduzione dei soggetti individuali a satelliti cosmici, consegnati alla propria mortalità.

Il fatto che ancora nel Medioevo si potesse meditare su un simile scotto deve essere preso come indizio della priorità di tutto ciò che favorisse la facoltà della ragione e la possibilità dell'esperienza oggettiva del mondo. Come in ogni epoca, anche nel Medioevo si trattava di calibrare i guadagni con le rispettive perdite, e di cogliere le opzioni. La decisione antagonistica a favore dell'individualità si apre la via alterando e sfrondando la dottrina aristotelica dell'individuazione in virtù della *hyle.* Ma l'individuo, superando la *haecceitas* di Duns Scoto, e guadagnando la propria positività, rese perciò più difficile spiegare e giustificare come la ragione dovesse essere in grado di porsi e di dare il suo contributo. Come poteva il singolo essere capace dell'universale, una volta ottenuto quanto gli spettava?

È Guglielmo da Ockham che percorre questa via, mettendo per la prima volta sullo stesso piano l'esistenza della

caverna e la cecità dalla nascita, come un mentale *experimentum crucis.* Quanto al movimento che fonda il concetto di tempo, la virtù immaginativa con il suo *motus imaginatus* è del tutto equiparata al *motus realis,* e anzi questo è in genere subordinato a quello, rispetto all'equivalenza dei concetti di tempo elaborati dai soggetti pensanti. L'immaginazione si dimostra assolutamente indipendente dai fenomeni contingenti del mondo fìsico. È come una sorta di *pendant* collocato alla fine dell'universo, contrapposto al moto rapidissimo e regolarissimo del primo cielo e della sua somma generalità che è impossibile da trasmettere agli altri movimenti. Sullo sfondo di una simile ipotesi, del tutto sfavorevole per 1 ' anima sul piano cosmologico, visto che la collocava al livello più basso dell'universo, poteva esserci solo la creazione immediata e autentica di ogni anima umana da parte del creatore del mondo. Un'idea come questa non poteva reggere senza la segreta implicazione di ima forma primitiva di "armonia prestabilita". L'equivalenza del moto solo immaginato, solo rappresentato con quello del primo cielo, senza l'ausilio della causalità cosmica, fu uno dei riconoscimenti più alti che si poterono attribuire al soggetto. Nel contempo fu l'introduzione legittimata dogmaticamente di un primo frammento di "idealismo" attraverso la breccia che sarebbe divenuta classica: il concetto di tempo.

All'interno della relazione tra filosofia e teologia tardoscolastiche, vi è una delle riflessioni che hanno acquisito rilevanza grazie a Guglielmo da Ockham: quella per cui, secondo le licenze del 1277, Dio poteva essere riconosciuto come possibilità. Sicuramente i teologi avrebbero detto che Dio aveva facoltà di sollecitare ancora un altro moto regolare, come è quello, già sollecitato, del primo e più esterno dei cieli, e potrebbe trattarsi di un moto perfino più rapido; non però di un'uniformità più esatta.

Dal concetto di tempo emergerebbe dunque una sorta di argomento ontologico: se non possedessimo un tale concetto, non ci sarebbe l'uniformità impareggiabile di questo unico movimento. Ciò vale anche per l'idea prodotta dall'immaginazione di un moto uniforme rapidissimo, dal quale provenga quello della costruzione *concettuale,* il cui solo compimento *perspicuo* è dato nel moto apparente del primo cielo: *et ideo quicumque fingit sic conceptus motus precipit motum primum: quia ille conceptus in nullo alio salvatur.*[42]

Con questa concezione si raggiunge un punto di svolta gnoseologico, che condurrà al parallelismo di Galilei tra la ragione umana e quella divina rispetto alla conoscenza matematica della natura: esse si porranno sul medesimo piano, non già secondo la loro estensione, ma secondo la loro evidenza. In Guglielmo da Ockham il moto fondativo del tempo, generato nell'immaginazione, era per ogni soggetto la corrispondenza con l'unico oggetto nel mondo che avesse appunto questa qualità. Tanto il moto reale quanto quello immaginato non potrebbero essere superati da qualunque altra cosa creata da Dio: *quia motus imaginatus aequaliter salvaretur in utroque.* Il cielo e la caverna hanno la medesima importanza; d'altronde il soggetto, secondo la prescrizione biblica, è a immagine e somiglianza di Dio.

Un fondamento dogmatico per risolvere il concetto di tempo mediante l'unicità del moto del cielo estremo conduce ancora una volta al decreto parigino del 1277. In quella occasione si era respinta la prova aristotelica dell'unicità del mondo in quanto incompatibile con le possibilità dell'assoluta potenza di Dio. Pertanto il cristiano - diversamente da Aristotele, ma tenendo fermo il modello fonda-mentale del mondo dato - dovrebbe ammettere l'esistenza di diversi cieli ultimi, con il loro moto rapidissimo e regolarissimo - e di conseguenza dovrebbe ammettere anche una molteplicità

di tempi, cosa che suona assurda. Solo grazie alla logica del concetto di tempo Guglielmo da Ockham riesce a venire a capo di questa difficoltà, postulando, anche nel presunto caso di una molteplicità di mondi, un unico tempo, a partire dal quale si potrebbero misurare ed equiparare i tempi dei mondi: *essent unum per aequivalentiam.*

L'unicità temporale intercosmica sarebbe dunque quella del movimento in un luogo qualunque, immaginato da un soggetto qualunque. Questo soggetto non troverebbe comunque alcun indicatore temporale percepibile in uno qualsiasi di questi mondi, le cui sfere estreme avrebbero solamente il proprio tempo con cui presupporre il concetto necessario del loro tempo universale. L'argomentazione di Aristotele richiede, per l'omogeneità del tempo, un'adeguata percezione sensoriale di esso. Se questa condizione non si può soddisfare - nell'ipotesi di una molteplicità di mondi - va a finire che essa stessa spinga, al di là del mondo e finanche dei mondi, a introdurre un concetto idealizzato di tempo. Emerge *a posteriori* la natura in fin dei conti ontologica della teoria aristotelica del tempo, del primo mosso come del primo motore, dato che per il concetto di tempo non pare più necessaria l'esistenza di un mondo, bensì solo quella di un soggetto che sia in grado di immaginare, più che di percepire.

È così che risulta potenzialmente riabilitata la caverna come luogo delle "ultime possibilità" della coscienza. Nella caverna può esserci - con buona pace di ogni platonismo - quanto meno una grandezza assoluta: quella del tempo.

Se si applica questa equiparazione sistematica di anima e mondo alla casistica delle questioni della scolastica, viene da chiedersi come potrebbe giungere al concetto universale di tempo un soggetto a cui sia stata tolta ogni facoltà percettiva, un cieco nato o un abitante della caverna. È Ockham, nella quarantatreesima delle sue *Questioni sulla fisica*

di Aristotele, ad aver individuato una soluzione.[43] Il cieco nato, o chi abita nella caverna, sa in generale che cosa sia il movimento: può quindi formare il concetto composto di *motus uniformissimus et regularissi-mus et velocissimus,* che gli permette di intendere che cosa sia il tempo e come sia determinato, analogamente al modo con cui il geometra misura grandezze al di fuori della sua portata con l'aiuto di una grandezza immaginata.

La contrapposizione, che inevitabilmente insorge rispetto alla scelta di questo caso, con il "Commentatore" Averroè, è ripresa da Guglielmo da Ockham nel trattato *De successivis.* Egli afferma che i presupposti di quest'opera possono valere anche nel caso in cui il movimento assolutamente regolare rappresentato dall'anima non coincidesse causalmente con quello del primo cielo, ma possa essere separato dalla prescrizione del concetto composto da movimento e regolarità. Uno che viva nelle tenebre, dunque un cieco dalla nascita, può comprendere il movimento normativo di un corpo celeste, benché non sia affatto in grado di capire la frase: il cielo si muove.[44] Al posto del nesso causale tra cielo e anima, supposto e rivendicato da Averroè, a Ockham basta ciò che egli chiama coesistenza di cielo e anima, mediante la quale quest'ultima è in grado di comprendere quel che non conosce in circostanze di percezione esterna.[45]

Per i nominalisti non c'è più alcun motivo che obblighi a cercare l'uscita dalla caverna o semplicemente a lasciarsi spingere verso di essa. I filosofi possono tenersi e mantenere le loro uscite dalla caverna; ciò che vedono fuori, o credono di vedere, avrà anche il più stimolante dei significati, sarà pure di un più che eccitante interesse, ma non ha più lo iato assoluto rispetto al mondo della caverna, la necessità costitutiva di una totalità, che non separi il consueto dal confortevole. Ciò che resta nuovamente aperto è qualcosa che si può parafrasare, per quanto inadeguata sia l'espres-

sione, con la questione "dell'essenziale". In effetti, le idee lo erano state solo perché restituivano alle ombre la loro origine e le autorizzavano a fungere da indizi per un più-essere o un più-che-essere. La via che conduceva lontano da esse, verso l'uscita dalla caverna, risultava pur sempre più che una semplice "uscita" *[Ausstieg]·,* era un'"ascesi" *[Aufstieg],*

Pertanto si incomincia a interrogarsi su che cosa perda chi rimane presso i "segni" -partecipe del mondo in virtù di ciò che sperimenta in se stesso. Di fronte alla perdita di immediatezza dovuta al ritiro nel laboratorio, nelle nuove caverne degli osservatori e dei luoghi di raccolta dei dati, c ' è una resistenza che permane -per il momento permane - che si può denominare retrospettivamente "estetica".

La caverna non è ancora il luogo prototipico dell'"opera d'arte totale". La natura ha ancora troppo da concedere al cosiddetto "bello", così come al sublime, perché ci si possa permettere di chiudere le uscite dalla caverna e di abbandonare tutto all'interno.

VI. Le cime dei monti e le profondità delle caverne

Petrarca è un amante di paesaggi solitari e ameni così come di luoghi estremi e irraggiungibili. Compie la celebre ascesa al Monte Ventoso e la descrive puntualmente; e ancor prima di Leonardo mostra curiosità per le oscurità della caverna. Si sforza di superare la posizione umana a metà strada tra la vetta e il profondo, avvicinandosi agli abissi con curiosità e cautela. Ma la salita al monte, dopo una breve occhiata al panorama, termina alla svelta, non appena tira fuori dalla tasca il suo Agostino e fa quel che converrebbe di più a una stanza da studio che alla vetta di una montagna. Lo sguardo naturale dell'uomo è dal basso verso l'alto: ovvero lo sguardo che nella caverna è privo di prospettiva e di scena. Per lui non contano tanto gli oggetti del sublime come le stelle - che in effetti sono di gran lunga soppiantate da quel che si trova al di qua dell'empireo -, piuttosto conta la direzione da mantenere, quella data una volta per tutte dai concetti di discesa dal cielo e ascensione del Figlio di Dio e dello Spirito. Questa idea si sovrappone a quella dei "luoghi naturali" e al posto naturale assegnato all'uomo sulla terra.

Il cammino di Petrarca porta, attraverso un paio di malintesi, all'allegoria della caverna. Il primo malinteso è dato dal fatto che egli prende alla lettera le *Confessioni* di Agostino, là dove si racconta della conversione alla filosofia, avvenuta, a quanto pare, in seguito alla lettura *dell'Ortensio* di

Cicerone. Gli scritti filosofici di Cicerone non appartengono in alcun modo al canone letterario del Medioevo; ci voleva un altro motivo per cui a Petrarca potesse venire in mente di leggere quel che aveva letto Agostino. Intanto era costretto a rinunciare proprio al-l'*Ortensio,* che non c'era più. Un tale retrocedere, una volta imboccata la via, conduce al passo successivo. Cicerone si era definito un platonico, e Petrarca desiderava seguirlo in tutto e per tutto, senza sapere né mai scoprire che cosa significasse il "platonismo" accademico del suo modello. Quel che è certo è che si trova in possesso di un codice con i dialoghi di Platone, ma non lo può leggere perché non conosce il greco. Così resta dipendente da Cicerone, e in tal modo si imbatte nel suo dialogo dimenticato, *Sulla natura degli dèi.*

Deve essere stato un brutto colpo trovare in quel dialogo un'allegoria della caverna propinata da Aristotele. Per lui, infatti, l' aristotelismo è immediatamente averroismo, e l'averroismo non si discosta poi molto dal peggio del peggio, l'epicureismo. Di tutto ciò viene a sapere per sentito dire. Così pure per quanto riguarda le dicerie sul papato corrotto, soprattutto quello di Clemente VI, che egli deve aver ritenuto un averroista. È lui che si nasconde allegoricamente dietro la figura di Epy, l'amante corrotta, la personificazione della filosofia di Epicuro, amalgamata a sua volta con l'immagine allegorica della cortigiana di Avignone. Così si potrà dire: ciò che per Platone erano i sofisti, per Petrarca sono gli averroisti, mentre gli epicurei, gli avversari principali di Cicerone nel dialogo sulla natura degli dèi, costituiscono l'anello intermedio.[46] In tutto ciò, la superficialità della contrapposizione demonizzata è sbalorditiva; vi si distingue a malapena il narratore filosofo, il politico in aspettativa e il lirico polemico. Per lui è importante solamente avere degli avversari, non conoscerli.[47]

Il platonismo di Petrarca si definisce mediante la sua avversione per l'aristotelismo, da lui conseguentemente raffigurato con l'averroismo e trasformato in epicureismo quanto a sistema etico. Il rimprovero del dispregio di Aristotele è l'occasione per redigere a sua difesa lo scritto nel quale compare l'allegoria della caverna.

Dispregio di Aristotele, in quest'epoca, significa ancora dispregio per *la* scienza. Tuttavia per essa si poteva trovare la formula dell'umiltà capace di unire Socrate a Cristo, e questo vale da Tertulliano a Nicolò da Cusa: *Per quanto sapere possieda un uomo, chiunque egli sia, è un niente a confronto non dico con il sapere di Dio, ma con la sua stessa ignoranza* [48] Aristotele non avrebbe procurato altro se non l'illusione del contrario. Di questo si tratta: il controtipo del socratico, il cui *semplice nome con le sue cinque sillabe basta a mandare in visibilio diversi ignoranti.*

Si vede qui come il movimento di opposizione non si presenti in forma dogmatica - per esempio platonismo contro aristotelismo - bensì come un cambio di tono che si dirige contro la condensazione che Aristotele aveva conferito al sistema della scolastica giusto un secolo prima. Non si tratta di altre risposte alle stesse domande, ma del silenzio che serve appunto a non porle: *Talvolta mi capitava di sorridere domandandomi come avesse mai fatto Aristotele a sapere ciò di cui non si dà alcun fondamento e pure ciò che non si può dimostrare secondo esperienza.* (...) *Sono convinto che Aristotele fosse un uomo notevole e che sapesse molto, ma non era che un essere umano, e qualcosa doveva pur ignorarla, se non addirittura una gran quantità di cose.* Come spesso accade, l'attitudine all'ignoranza socratica si fonde con la pretesa di sapere esattamente come sia disposta negli altri la proporzione tra sapere e non sapere.

L'insicurezza riguardo a ciò che si possa o non si possa sapere, su ciò che si debba o non si debba sapere, nell'im-

minenza della perdita di valori epocali, anticipa la rioccupazione delle più importanti posizioni nella comprensione di sé e del mondo. In tal senso è quasi ovvio che cosa si possa intendere con il nome di umanesimo: il parametro è, di nuovo e ogni volta, ciò che serve all'uomo e che lo rende felice; e di questo ne sa di più chi non sa nulla. Dal fallimento di Aristotele nelle cose umane, Petrarca deduce una carenza che dovrebbe caratterizzare anche il resto del suo sistema di sapere, dato che questo presuppone la conoscenza del posto che l'uomo ha nel mondo. Formulato nel modo più breve: Aristotele non sa assolutamente nulla della vera felicità, non vede più di quel che del sole può vedere un nottambulo. Infatti, due elementi della felicità umana gli erano ignoti: la fede e l'immortalità. È così che Petrarca celebra la saggezza dell'*idiota,* come farà Nicolò da Cusa un secolo dopo: *Una qualunque devota vecchietta, un pio pescatore, un pastore o un contadino sanno, non voglio dire in modo più esatto, ma con più sana semplicità.*

Cicerone è adatto a fungere da controtipo di Aristotele, non perché sia un accademico scettico - cosa di cui Petrarca non sa nulla -, ma perché è anche uno stoico e in quanto tale si occupa del divino. Certo, c'è la macchia del politeismo politico che appare nel suo dialogo sugli dèi, ma è una macchia che, a quanto pare, si può togliere mediante il monoteismo stoico: *Talora si potrebbe credere di sentire le parole non di un filosofo pagano, ma di un apostolo.* Ciò nondimeno, Petrarca sa dove va a impelagarsi scegliendo Cicerone come suo "platonico". Egli deve indirizzare anche a sé quel supremo rimprovero che il suo grande predecessore Gerolamo avrebbe udito quando, nel delirio febbrile, dinanzi al tribunale di Dio, gli fu tolta *sic et simpliciter* la condizione di cristiano: *mentiris, Ciceronianus es, non Christianus; ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum*,[49]

La celebre scena del sogno grava su questa come su molte altre svolte umanistiche. Gerolamo aveva ammonito a sua volta la destinataria della sua lettera, figlia della vedova romana Paola, circa l'importanza della verginità, perché non si poteva *attingere nel contempo dal calice di Cristo e dal calice dei demoni.* Ponendo se stesso come esempio, riporta appunto quell'infelice episodio (i*infelicitàtis historiam)* della sua vita, quando decise di abbandonare la sua patria e di trasferirsi a Gerusalemme, consacrandosi a Dio, senza però riuscire a separarsi dalla propria biblioteca, che aveva tanto laboriosamente raccolto a Roma. Tutta la lacerazione di questa situazione si può cogliere nella frase dove dice che si era mortificato con digiuni, durante i quali, ahimè, leggeva Cicerone.[50] Aveva distolto l'attenzione dalla lingua aspra dei profeti, preferendo quella di Plauto. Egli è colui che non vuole uscire dalla caverna, poiché la luce gli fa male agli occhi, e degli occhi ha estremo bisogno per godere della sua biblioteca: *Con i miei occhi ciechi non vedevo la luce. Non davo però la colpa agli occhi, ma al sole.*[51]

Pertanto deve essere portato fuori a forza, esattamente come il prigioniero della caverna di Platone. Una febbre lo assale, gli sembra di venir meno nel corpo, quando nello spirito si vede trascinato dinanzi al tribunale: *subito raptus in spiritu ad tribunal indicis pertrhabor.* Interrogato su chi fosse e quale fosse la sua posizione, confessa avventatamente di essere cristiano, al che sperimenta proprio quel rifiuto citato da Petrarca. Il sognatore viene punito con delle frustate e domanda di poter fare penitenza per il suo errore; promette di essere inflessibilmente severo con se stesso, autocastigandosi qualora gli fosse ancora capitato di prendere in mano un'opera pagana. Che lo scranno del giudice, più spaventoso di un'immagine onirica, e l'indimenticabile terrore provato dinanzi alla futura punizione per un'eventuale ulteriore rottura del giuramento, fossero qualcosa di più che un'immagine fantastica del sonno, lo testimoniano al ri-

sveglio i segni dei colpi di frusta sulle spalle, che il sognatore aveva ricevuto. E' l'esito permanente della sua visione, che in maniera tanto drastica egli rivela alla destinataria della sua lettera. Da allora avrebbe letto le sacre scritture con zelo ancora maggiore di quanto prima avesse fatto con le opere di autori mortali: *et tanto dehinc studio divina legisse, quanto mortalia ante non legeram.*

Così il sogno di Gerolamo diviene anti-*paideia:* dalla caverna ombrosa delle belle parole passando per la via penitenziale di una lingua non amata, perché incolta, fino alla luce pura, che non è più quella dell'insopportabile splendore dell'idea del bene, ma il rigore insopportabile del tribunale di Dio. Ciò che Gerolamo aveva giurato nel sogno era stata l'irrevocabilità del cristianesimo, la promessa di rifiutare la latinità di Cicerone. Così nel contempo la svolta epocale del sogno, nella quale si era pronunciato il giuramento, avrebbe portato al Medioevo.

In tal senso, il ritorno di Petrarca a Cicerone, in quanto rottura di quel giuramento e nonostante tutte le scusanti devozionali, è simmetrico rispetto al sogno di Gerolamo. Di cui Petrarca riuscì a ottenere notizia tramite una compilazione tarda di estratti biografici, premessa-probabilmente per attenuarne l'impatto - a un codice di scritti ciceroniani in suo possesso. Nella celebre lettera al cardinale Luca di Penna della curia di Avignone, dell'aprile 1374, Petrarca riferisce dell'acquisto e delle varie condizioni di manoscritti ciceroniani. Il fatto che il papa avesse commissionato al cardinale un'opera su Cicerone era già un esito della propaganda di Petrarca. Questi, nella lettera a Luca, racconta anche del padre che bruciò i primi codici acquistati; era un grande ammiratore di Cicerone, tuttavia non poteva tollerare le attività che distoglievano il figlio dai suoi studi di legge e che mettevano in pericolo una carriera remunerativa: così scovò gli scritti nascosti e li bruciò come fossero l'opera di

un eretico. Fu un'esperienza dolorosa, per il figlio, parallela alla penitenza di Gerolamo: *Dinanzi a una simile scena gemetti quasi come se fossi stato gettato io stesso tra le fiamme.*[52] Ciò mosse a pietà il padre, che salvò perlomeno due volumi, già lambiti ma non ancora distrutti dalle fiamme. Nulla avrebbe potuto essere più decisivo per questa vita, quanto il fiammante fulgore del Cicerone ardente.

A Petrarca colpì in particolare l'ironia del fatto che la lettera di Gerolamo, con il monito della visione onirica dell'abiura verso Cicerone, fosse stata scritta proprio nel miglior latino ciceroniano. È questo il caso esemplare a cui Petrarca si riferisce: persino costretto da una visione tanto spaventosa, Gerolamo non era riuscito a fare a meno di *scrivere* come Cicerone, pur non potendo più *leggere* i suoi testi.

Alla fine della sua vita, Petrarca fa sua la sentenza emessa in sogno dal giudice divino contro Gerolamo, per quanto non la consideri esattamente una condanna: *Si mirari Ciceronem hoc est Ciceronianum esse, Ciceronianum suum.*[53] Poco importa che aggiunga la restrizione per cui là dove si tratti di religione, della somma verità e della vera beatitudine e della gloria eterna, egli non si dichiari né ciceroniano né platonico, bensì cristiano; gli basta svoltare ancora una volta e azzardare che Cicerone stesso sarebbe stato cristiano se avesse visto Cristo o avesse avuto modo di conoscere la sua dottrina. Cicerone cristiano in potenza: questa è la formula che permette al cristiano di essere di nuovo ciceroniano, alla fine dell'epoca inaugurata da Gerolamo, precisamente dopo mille anni.

Tanto più che Cicerone si rivelò realmente utile come alleato contro il seguito incomparabilmente peggiore di Aristotele e del suo "commentatore". Ecco dunque la via per la quale Petrarca giunse al dialogo ciceroniano sugli dèi, con la sua allegoria della caverna, o meglio l'allegoria di

Aristotele: in fondo fu per avere la meglio su di lui che, con Cicerone, si intraprese questa via. La topografia sulla quale si orienta il cammino di Petrarca verso l'allegoria della caverna sorge da un quadro sintomatico di fraintendimenti che sono di una leggerezza assoluta, quasi sconsiderata. Aristotele porta e spinge, attraverso Averroè, fino a Epicuro; Agostino porta a Cicerone, questi tanto a Platone quanto alle resistenze dello stoicismo contro Epicuro. Non conta più il motivo di queste resistenze. In Cicerone era stata l'avversione verso qualunque tipo di esistenza appartata rispetto alla politica, ovvero l'esistenza che si rinchiude nei propri orticelli invece di affrontare il foro: *recubans in hortulis molliter et delicatule nos avocat a rostris, a iudiciis, a curia.* L'esistenza da giardino *[Gartenexistenz],* allora come ora, è distrazione dall'essenziale. E si ripresenterà anche in Voltaire, con l'estrema via di scampo del suo Candido.

Il platonico ha a disposizione la sua dottrina della divisione in parti dell'anima, che egli non intende come normalizzazione di relazioni interne di preminenza e di dominio, bensì come naturale ripartizione di competenze. Così che non si possa impedire alla parte più bassa dell'anima di aggrapparsi alla terra. Petrarca chiama Cristo a testimone di quanto sovente si sia sforzato, invano, di sciogliere la sua anima dai lacci delle sue dipendenze terrene, e per questo invoca lo sguardo benigno del Salvatore: Cicerone rappresenta qui il mondano, l'umano. A questo punto si può scusare ciò che a Gerolamo era stato vietato in quanto imperdonabile nella visione del sommo giudizio: e lo si può scusare mediante il riferimento alla dottrina platonica dell'anima. Il mondo deve essere organizzato come l'anima: questo, tre decenni dopo l'ascesa al monte, è il risultato della svolta che là venne abbozzata.

Nel contempo si trova qui il motivo che sta a fondamento della preferenza per una forma dell'allegoria della caver-

na, che non significhi affatto l'equivalente del trascinamento violento verso la luce accecante e insopportabile del sommo tribunale e dei suoi criteri assoluti. Ci si richiama piuttosto al tenue splendore del cielo stellato, la cui vista non comporta alcuna violenza.

Il vantaggio epocale di Petrarca rispetto a Gerolamo consiste nel fatto che quest'ultimo non aveva potuto confrontarsi con Agostino. Quando Petrarca dice che il dialogo sugli dèi fu, tra gli scritti di Cicerone, quello che lasciò il segno più profondo in lui, non fa che imitare ancora una volta Agostino. Tuttavia, mancando l'*Ortensio,* che a suo tempo era stato tanto utile, deve colmare la lacuna con un altro dialogo. Nell'*Hortensius* non avrebbe trovato l'allegoria della caverna che invece trovò nel *De natura deorum.*[54]

È in quest'opera che si rimanda a una tragedia di Accio, dove un pastore, al momento di entrare in scena, scorge dal suo monte in lontananza lo scafo degli argonauti in rotta verso la Colchide e lo scambia per una creatura naturale, finché non gli è chiaro che si tratta di un'invenzione umana. È la situazione dell'uomo dinanzi al mondo: tutto pare come un'ovvietà della natura, quando è parte dell'esperienza abituale, mentre è solo quando compare all'improvviso una scena insolita, che ci si rende conto dell'opera di Dio. È per illustrare questo che Cicerone cita l'allegoria della caverna di Aristotele. Rispetto alla scena del pastore, questa è più rischiosa, perché vi compaiono gli dèi al plurale. Ma nella forma linguistica stoica, Cicerone abbandona il suo politeismo politico. Così facendo Petrarca trascura il riferimento al culto statale obbligatorio, imputato esclusivamente ad Aristotele, senza pensare alla funzione che "il filosofo" aveva svolto nel predisporre la dogmatica cristiana con la sua metafisica dell'unico e puro Dio. Petrarca attribuisce a Cicerone un linguaggio non solo filosofico, ma addirittura cattolico: *non philosophica tantum, sed quasi catholica cir-*

cumlocutione. Così Cicerone oscura Aristotele: parlare di "dèi" rende sospetta la ricerca della verità.

Quel che viene dopo la lunga citazione da Cicerone corrisponde a questa avversione di Petrarca. È come se Cicerone avesse citato abbondantemente e alla lettera "il filosofo" per accentuare quanto fosse estraneo il testo nel *suo* contesto; difatti il brano sta tra il probo pastore di Accio e l'esempio successivo dell'Etna, che introduce il tema della natura. L'allegoria della caverna sarebbe dunque talmente lontana da ogni esperienza, da spingere Cicerone a fornire ai suoi lettori un fatto al posto di una finzione, qualcosa che risulti più vicino ai loro ricordi: la calata delle tenebre durante l'eruzione del vulcano.

A Petrarca sfugge la maniera in cui procedono i pensieri di Cicerone: prima l'introduzione di una pura finzione di una grande autorità della filosofia greca, poi il ricordo di un'esperienza del proprio paese, mediante la quale quella finzione non sembri più tanto paradossale, infine il rilancio di una generalità astratta che faccia pensare al primo sorgere della luce sul mondo. Sorprendentemente Petrarca si lascia sfuggire l'occasione per mettere in evidenza la creazione biblica con la sua enfasi sulla luce: avrebbe potuto così incorporare Cicerone in modo non contraddittorio. Ciò che emerge nella maniera più chiara è la perdita di quanto resta della *paideia:* tanto il pastore sulla montagna descritto nella tragedia, quanto il testimone dell'eruzione dell'Etna, hanno davanti a sé quanto basta per suscitare quello stupore che funge da stimolo per il conseguente corso dei pensieri, mentre neH'allegoria della caverna, secondo la versione di Aristotele, gli uomini si devono pur muovere per riuscire a distogliersi dalla sfera dell'abitudine; certo, non si tratta più di un brusco movimento di violenza, che avrebbe mostrato un riflesso della procedura in atto nella *Repubblica* di Platone.

Petrarca è attratto dalle località estreme: le cime dei monti e le profondità delle caverne. Si capisce come possa essere stato colpito, nel testo di Cicerone, dalla caverna e dall'eruzione dell'Etna, e che pertanto il crescendo retorico dell'argomentazione dal finto al fatto non l'abbia ispirato più di tanto, benché non abbia mancato di rilevare questa differenza nel passaggio dalla caverna al vulcano.[55] Invece di ricordare il primo giorno della creazione, per non cadere nella medesima manchevolezza di Gerolamo che ammirò Cicerone per il suo splendido crescendo retorico da Accio ad Aristotele fino all'Etna, Petrarca mette sullo stesso piano il pastore sconcertato sulla montagna, che vede scivolare in lontananza come una nuvola lo scafo degli argonauti, l'esodo dalla caverna con la sorpresa dei suoi abitanti dinanzi all'opera cosmica di Dio, e le lande prive di luce a causa dell'oscuramento dovuto all'eruzione dell'Etna, come se si trattasse di un ricordo mitico e la luce non avesse ancora avviato la teogonia dagli abissi del caos. È la giustapposizione della parabola del giovane Aristotele, benché essa appaia troppo bizzarra e distante dall'esperienza (*exemplum quod peregrinum nimis et ab ex-perientia semotum videretur),* esonerata dal sospetto di essere un puro gioco di finzione, avvicinandosi il più possibile alla realtà dell'esperienza e del ricordo. Al posto del crescendo retorico si svolge la "realizzazione" argomentativa: qualcosa di più di un mezzo artistico.

È plausibile che Petrarca si sia ricordato, tre anni più tardi, nel 1371, dell'allegoria aristotelica della caverna, quando riprese i versi che aveva scritto *quand'era in parte altr'uom da quel ch 'i' sono* durante un pellegrinaggio alla grotta della Maddalena di Sainte-Baume. Si era lasciato convincere a intraprendere questo viaggio e aveva indugiato non poco nella clausura della caverna: *Tre giorni e tre notti ininterrottamente ho passato in quella grotta sacra, sì, ma spaventosa…* E che cosa fa là? Fa ciò che, da che mondo è mondo, è più consono a una caverna: dà libero sfogo alla fantasia, com-

ponendo un dialogo con amici assenti.[56] Uno di questi amici così evocati acquisisce una realtà tale da poter esortare il poeta a comporre qualcosa sulla santa della caverna, qualcosa per cui la poesia potesse oltrepassare la poesia: *Io eseguii, ma in fretta e improvvisando…* Quando fece ritorno dal pellegrinaggio, lesse i versi proprio a quell'amico che si era immaginato nella caverna, tal Filippo di Cabassole, a Perugia[d]: *L 'avevo composta mentre ti figuravo di fronte a me che mi spronavi.*

Si tratta di un gioco tra la fantasia della realtà e la realtà della fantasia; e non è un caso che il luogo in cui si svolge tale artificio sia una caverna. Anche gli abitanti della caverna di Aristotele ripresa da Cicerone stipavano laggiù i loro prodotti artistici. Uscendo, sotto il cielo del mondo reale, riconobbero nelle costellazioni le vere opere d'arte della divinità. Così Cicerone aveva fatto ricorso ai *Phainomena* di Arato per mettere in corrispondenza ogni frammento del mondo inferiore con la realtà del mondo superiore. Anche Petrarca esce dalla caverna, sia pure avendovi trascorso non più di tre giorni, che corrispondono quasi all'oscuramento provocato dall'eruzione del vulcano menzionata da Cicerone. Però non fa l'esperienza della luce, bensì quella contrastante della funzione dell'allegoria della caverna, con il fatto che laggiù era sorto qualcosa - su commissione dell'amico assente, presente solo nella fantasia - che gli pareva valido e definitivo, al punto che gli bastava leggere, mettendo in evidenza la sua partecipazione alla creazione, per stabilire il nesso tra quell'assenza e questa presenza. La poesia attesta quanto possa essere indifferente che l'altro sia presente realmente o solo nell'immaginazione. Per l'opera d'arte è lo stesso, ma per il suo effetto, per il suo riconoscimento, è decisivo che il pellegrino possa giungere a Perugia a recitarla all'amico presente in carne e ossa.

C'è anche una seconda versione dell'allegoria della caverna in Petrarca, presentata nuovamente come resoconto di Cicerone del dialogo di Aristotele, ma in una forma più libera, con l'aggiunta che espressamente dichiara trattarsi dell'opinione di Aristotele, non delle sue parole.[57] Tuttavia: *Et quid aliud licet aliter?* Questa versione, tratta dai *Memorabilia,* lascia intendere un certo adeguamento del testo di Aristotele alla posizione prediletta di Cicerone. Al posto della frase *Si essent qui sub terra sempre habitavissent…,* questa variante incomincia con un'ingiunzione che suona più audace: *Fingantur aliqui sub terra nati…* Anche le descrizioni dell'arredo della dimora sotterranea si fanno più meticolose. Si parla di un palazzo fastoso, decorato con sculture e pitture e in generale di ogni tipo di delizie che il luogo sia in grado di contenere. E si parla anche di una luce che rischiara le tenebre, di cui in Aristotele non aveva detto nulla - benché tutta la scena lo presupponesse - così come si parla della protezione contro i rigori della natura. Ma soprattutto Petrarca insiste, evidenziandola due volte, sull'educazione che qui si impartisce.

Su di essa cade un decisivo accento di differenziazione, nel momento in cui in questa versione libera si mostra come gli abitanti del mondo infero fossero educati sulla base dell'esistenza di una potenza divina e di una natura creatrice di cose meravigliose, mentre in Aristotele erano solo la *fama* e il sentito dire *(auditioné)* a far da indici di ima qualche essenza divina (*quoddam numeri)* e di una potenza degli dèi *(vim deorum*): per evitare tutto ciò Petrarca avrebbe appunto scelto la versione più libera. Il senso è chiaro: in questa variante, l'allegoria non si riallaccia al mito o al sogno, per ritrovare l'esistenza degli dèi come verità filosoficamente attestata rispetto all'ordine del mondo. Questo era stato senz'altro l'intento del dialogo di Aristotele, passando dal concetto alla visione *[Anschauung].* Petrarca considera l'insegnamento sotterraneo come preliminare, un equivalente

della filosofia, mentre quel che attesta l'esperienza di uscire all'aperto deve essere di un rango ancora superiore, presumibilmente quello della fede. Se avessero visto tutto ciò che questo cielo ha da offrire in ordine e splendore, così si legge nella traduzione ciceroniana di Aristotele, avrebbero subito creduto nell'esistenza degli dèi e che tutta questa immensità fosse opera loro, mentre Petrarca formula così la loro certezza immediata: *statim sine dubitatione fateantur Deum esse ut audierint, seque hactenus in edificiis hominum habitasse…* Solo retrospettivamente intendono come opera umana quelle che erano state le loro abitazioni e tutto il loro sfarzo, avendo dinanzi a sé e comprendendo senza esitazione che questo mondo più grande debba avere un artefice a esso adeguato.

Così dunque nell'allegoria aristotelica si realizza tutto ciò che in Cicerone era stato presentato solo come conseguenza della riflessione sull'oscuramento del cielo e sulla fuoriuscita dalle tenebre eterne. La differenza tra Aristotele e Cicerone si può appianare fintantoché non si tratti di decidere a chi dei due dare priorità: il maestro dello stile latino o l'artefice della piaga contemporanea dell'averroismo.

Comunque si voglia intendere il senso della visione del mondo di Petrarca, che quasi si smarrisce sul paesaggio nella scalata al Monte Ventoso, e della sua affinità con l'allegoria della caverna dell'Aristotele essoterico mediato da Cicerone, noi possiamo supporre la limitatezza di questa assunzione come forma di una configurazione temporale già terminata prima di noi - o meglio: dietro di noi - e possiamo vederla nuovamente perdersi. Se si prende la timida curiosità di Petrarca come preparazione alla più netta volontà di guardare di un Leonardo, che pure indietreggia titubante all'entrata della caverna[58], si troverà quasi l'esatto controtipo circa mezzo millennio dopo, in una figura del suo secolo che indietreggia dinanzi all'estremo, dissolvendo il piacere

di guardare il mondo nelle misurazioni esatte che si ottengono solo distogliendosi da esso e dedicandosi esclusivamente ad armeggiare con la strumentazione (è lo stesso che accade a Petrarca quando si mette a sfogliare Agostino sulla vetta della montagna).

Questa controfigura sarà Alexander von Humboldt, che nei luoghi più sperduti volle tenere insieme ancora una volta visione e rilevamento, descrizione e analisi, piacere e scandaglio della natura. Tutto questo per lui voleva dire che il senso delle singole discipline della scienza naturale si trovava nell'illustrare i fattori dell'unica risultante, o "paesaggio", per reintegrarli in maniera più ragionevole nella loro connessione. Pertanto per lui anche il prodotto degli sforzi teoretici poteva essere solamente un libro simile a quello che avrebbe composto la natura stessa.[59] Di fatto Zelter, in una lettera a Goethe datata 28 gennaio 1828, definì, con la dovuta ambiguità, le lezioni di Humboldt del 1827-1828 (dalle quali avrebbe tratto il suo *Kosmos,* tra il 1845 e il 1862), di cui fu uno dei mille uditori, *una sontuosa collezione di prodigi della natura del signor Humboldt.* Era realmente quel che voleva offrire Humboldt, uno che *dà quel che ha senza risparmio: a chi? Non mette capitoli, né preamboli alcuni, né fumosità, né arte.*[60]

Non dovette sembrare dunque una semplice casualità filologica che questo accadesse nel *Kosmos* di Humboldt come ricordo di una nostalgia inappagata, senza alcun'ambizione umanistica, prima che Bernays e Werner Jaeger si muovessero nuovamente sulla trasformazione aristotelica del mito della caverna. Humboldt proietta il nesso che egli stesso stabilisce tra la letteratura e l'esperienza vivente della natura sulle testimonianze dell'antichità, da Omero a Lucrezio. Non era affatto consapevole di come fosse innovativo il procedimento delle sue *Ansichten der Natur* e del suo *Kosmos,* in quanto esito di viaggi reali attorno al mondo e

di rapporti tattili con la natura, di continue autopsie della "cosa stessa". Non si "vede" ciò che il mondo è, non lo si percepisce come "cosmo"; quel che si "vede" è quel che già si "sa". Humboldt non immaginava che presto ogni sguardo sulla natura non avrebbe mostrato che il mangiare e l'essere mangiati e il suo *Kosmos* sarebbe divenuto solo il ricordo di alcunché di sospetto, perché incapace di essere stato "esperienza".

Questo sospetto non gli va imputato nel momento in cui prende la citazione aristotelica da Cicerone come attestazione di esperienza naturale, piuttosto quando nega alla tarda composizione dottrinale *una vita interiore, uno sguardo [Anschauung] ispirato sulla natura.*[61] Il fatto che Aristotele, il celebre "empirista", fosse uno che non ha "guardato" - così come non avrebbe "guardato" neppure colui che avrebbe rinnovato l'empirismo in opposizione ad Aristotele, Francis Bacon - sfugge per Humboldt dal fondamento della sua stessa morale della teoria. Il fatto che coloro che sono tratti fuori dalla caverna non riescano a "vedere" movimenti e ordini superbi, bensì solo puntini luminosi in cielo, disposti in casuale confusione, nella quale non sembra risiedere alcuna intelligenza, non attira più l'attenzione di colui che aveva organizzato la sua misurazione dei luoghi stellari sotto tutti i cieli, perché rispetto a queste misurazioni era già sicuro di ciò che quegli essotrogloditi *[Exotroglodyten*] avrebbero guardato una volta sbucati fuori.

Siccome, d'altra parte, *la descrizione della natura nella molteplicità delle sue figure* (...) era stata *del tutto aliena ai greci,* il paesaggio essendo per essi sempre solo *una sorta di sfondo di un dipinto sul quale si muovono figure umane,* il frammento tratto dal dialogo di Aristotele si distingue come qualcosa di diverso, più vicino al proprio sentimento della natura: *Una simile prova dell 'esistenza della potenza celeste dalla bellezza e dalla vastità infinita dell'opera della creazione*

è qualcosa di molto isolato nel mondo antico. Humboldt non esita a considerare la chiusura del frammento, dove coloro che sono giunti sotto il cielo uscendo dalla caverna esprimono il risultato del loro movimento - *ci sono gli dèi e cose così grandi non possono che essere opera loro* - come l'equivalente del concetto di "creazione". Benché sapesse tuttavia che questo fosse l'ultimo dei pensieri di Aristotele, che era ben lungi dal porre la grandezza degli dèi in ciò che il testo citato puntualmente e in modo sufficientemente chiaro da Humboldt lasciava intendere: causare e garantire il *corso immutabile ed eternamente ordinato* degli astri significa essere causa di ciò che è eternamente in atto, piuttosto che creazione di ciò che è sempre in divenire. Pertanto, rispetto all'osservazione della natura, anche gli antichi erano del tutto carenti della componente fisiognomica, quella che Humboldt chiama "paesaggio": la potenza espressiva del mondo. Era essa che rendeva significativo il continuo esporsi del mondo in "scenari" sempre nuovi.[62]

Ciò che era iniziato in Petrarca e Leonardo terminò in Humboldt, non senza un lieve tocco di obsolescenza. Quel che da lì in poi si sarebbe descritto con le formule della "lotta per l'esistenza", fino alla "morte termica", potrebbe essere la soluzione dell'"enigma del mondo" o l'introduzione all'*ignorabimus* o un continuo andirivieni tra i due estremi con il titolo di "visione del mondo" *[Weltanschauung],* In ogni caso non ebbe più nulla a che fare con la meraviglia all'uscita dalla caverna. La caduta in disgrazia del preteso titolo di "visione del mondo" è in strettissima relazione con l'oltrepassamento della soglia demarcata da Humboldt: non c'era più "il mondo" di cui egli si considerava l'osservatore designato, e non c'era più neppure la "visione", che per lui veniva ancor prima di ogni misurazione o analisi, in quanto quintessenza di ogni "teoria". Per lui "teoria" significava ancora "essere spettatore", anche se lui stesso contribuì instancabilmente, con ogni suo strumento e apparecchiatura,

a far dimenticare quel significato e a trasformare la "posizione" del soggetto nella compilazione di tutte le proposizioni riguardo al suo oggetto. Come già un'altra volta era successo, all'inverso, quando Petrarca aveva diretto lo sguardo sul mondo contro la somma delle proposizioni aristoteliche.

VII. Le tracce confuse all'entrata della caverna

A prima vista contraddice l'interesse che alla natura ha dedicato tanto sforzo l'età moderna constatare che, riguardo agli svolgimenti che quest'ultima diede delle antiche pericopi sulla caverna, cosi come riguardo alle sue stesse immagini speleologiche, venga messo in atto uno spostamento della funzione dall'aspetto cosmo-logico-metafisico a quello antropologico. L'uomo compare sempre di meno come la figura che, in movimento o fissa sulla scena, rifletta la sua "condizione" e venga "definita" dagli "influssi" che si profondono in essa tra illusione retorica e realtà disvelata. Le idee contemplate o il cosmo ravvisato "fanno" dell'uomo - come se fosse una grandezza ancora indeterminata che vaglia le sue opzioni - ciò che "è" e con ogni evidenza continua a essere, indipendentemente dalla persistenza di esperienze determinate. Quel che si può chiamare "antropologizzazione" del protagonista della scena della caverna è il trasferimento di quei determinanti esterni sulla sua determinatezza naturale e storica che occorre chiamare "essenza", per evitare temibili fossilizzazioni, benché abbia qualcosa del suo essere-già-dato.

È già una differenza di un certo peso stabilire se le ombre e le figure artificiali della caverna siano solo "strumenti" di un repertorio di identificazioni oppure se si possano intendere come equivalenti di ciò che l'uomo maneggia ogniqualvolta abbia a che fare con il mondo incomprensibile,

sotto il titolo di "antropomorfismi". Egli si forma il mondo prima che esso sia in grado di formare lui. Gli offre per così dire il materiale del suo fondo, con il quale il mondo è in grado di renderlo succube o per lo meno di tenerlo lontano dall'orbita della sua attitudine al dominio magico-teoretico. Pertanto la nuova idea di "scienza" avrà il tratto fondamentale, che più tardi Nietzsche chiamerà "ascesi", di una svolta contro le inclinazioni e le inerzie della propria "natura". Antropologicamente la scienza diviene questo intelletto mediante l'individuazione di ciò che impedisce al rigore di raggiungere la conoscenza. Per esempio: gli *idola specus* di Francis Bacon, feticci della caverna (Lichtenberg dirà che gli "idoli dell'olio" sono storpiature degli "idoli della caverna")[e], sono un genere di impedimento alla ricerca.

Non si tratta della domanda su dove e grazie a chi tale spostamento di aspetto si delinei o si manifesti per la prima volta. L'attestazione storica è indifferente rispetto alla demarcazione di ciò che è già accaduto o alla previsione di ciò che dovrà accadere, o ancora all' individuazione anche solo di un indizio su ciò che in ultimo è stato inteso come possibilità od opzione. Porre simili distinzioni sarebbe inutile e affatto sterile. Si tratta della maggior *chiarezza* con la quale si vede *ciò* che accade. Per questo è certo che gli autori più disparati risultino in maniera altrettanto diversificata rivelatori di informazioni più o meno corpose.

L'ingranaggio che tiene insieme moralismo e antropologia, anzi che rende quasi identiche queste due istanze, non è semplicemente una constatazione "storica"; come mostra la lezione antropologica di Kant, è un collegamento "di scuola" che ha a che fare con la dottrina che concerne l'umano, dal bel titolo di "sapienza universale". Se si risale al primo moralista dell'età moderna, Michel de Montaigne, con il suo restauro, il suo "recupero" della tradizione antica per nuove spiegazioni di sé, si troverà un cospicuo materia-

le adatto a configurare il "tipo" della caverna moderna e i suoi presupposti.

L'equivoca professione del sofista platonico era quella di esercitare i suoi incantesimi verbali, onde instillare immagini nelle orecchie altrui; le ombre nelle caverne erano i prodotti di una simile abilità, per la quale si doveva supporre una predisposizione più che un bisogno. Montaigne vede l'uomo come un essere bisognoso, e proprio per questo artefice di immagini: senza il medium delle sue proiezioni non incontra il mondo. È la sua forza e la sua debolezza, *grandeur* e *misère.* Questo intreccio non consente la prescrizione paideutica di abbandonare la caverna e di sbarazzarsi dei propri miraggi con il semplice adattamento dell'ottica alle relazioni spogliate in piena luce. Senza forzare troppo la mano si può dire: occorre essere sostenuti senza che ci si debba lasciare in balia.

Proprio per questo il moralismo non è morale: descrive l'uomo, ma lascia in sospeso se esso cambi o no davanti al suo specchio. Lasciare tutto immutato non è certo rassegnazione. Non si vive ancora in modo diverso, però la vita si vive da sé diversamente, quando la si guarda fino in fondo. Inevitabilmente a taluni questo sembrerà troppo poco. In Montaigne la rassegnazione è dare per scontato che Pitagora, Platone o Epicuro abbiano a malapena creduto ai fondamenti del loro pensiero: i numeri, le idee o gli atomi. Ciò che essi avevano voluto è espresso in una formula tanto brillante quanto gravemente rassegnata: trarre dall'*obscurité* del mondo qualcosa come un'immagine della luce, non già la luce stessa, *une telle quelle image de la lumière*.[63]

Di nuovo si tratta di un'oscurità da clausura, dove si formano le immagini come se fossero la luce, solo che non c'è nessun punto di vista, neppure quello del filosofo, che consenta di vedere questa condizione come una carenza. Piuttosto, è la quintessenza del prescindibile. Non c'è bisogno

della luce, se si hanno le immagini, tra le quali quella della luce. Le immagini non distolgono dall'essenziale senza emanare l'evidenza di esser tali. L'essenziale è piuttosto non far trapelare l'alternativa di altre "richieste". Il filosofo afferma e nega in un colpo solo. Montaigne l'ha espresso con un'allegoria: non gli sarebbe mai venuto in mente di partire per le Indie, ma la vita gli sarebbe sembrata meno degna di essere vissuta se gli fosse stato negato l'accesso anche solo a un cantuccio di quelle terre.[64] Non lasciare la caverna, solo tenere ben d'occhio lo stato delle cose, in modo tale che si sappia dove ci si trova e che c'è un'uscita, per quanto inagibile: è questo che rende la vita degna di essere vissuta.

Il Medioevo non fu oscuro e vano; ha contribuito a istruire l'uomo al di là di se stesso in maniera molto più ampia di quanto fu possibile all'antichità: da un lato, rispetto alla vanità degli sforzi di oltrepassare e negare nel pensiero il suo Dio; dall'altro rispetto al paradigma dell'incarnazione, dell'antropomorfosi di Dio, in quanto nocciolo della dottrina cristiana della salvezza. Questo non fu solo avvicinamento di Dio all'uomo, ma chiarì anche a quest'ultimo, qualunque fosse il suo modo di agire e in qualunque modo fosse in grado di attuarlo, come comprendere, secondo la propria immagine e allegoria, ciò che egli stesso non era e non poteva essere. A questo riguardo Cristo non solo prolunga la serie di Pitagora, Platone ed Epicuro; le dà il punto finale. Ecco dunque dove si mostra in generale il servizio reso dall'antropomorfosi: contraddire l'alterigia di una *religion purement mentale, sans object prefix et sans meslange materìel,* e il rigorismo dell'iconoclastia, nel quale lo spirito umano non può che smarrirsi. Dunque sembra solo una specie di inatteso platonismo, quello di Montaigne, quando dice che l'immagine che gli sarebbe stata più gradita per il fine supremo dell'adorazione sarebbe stata quella del sole.[65]

L'ottica sensoriale non è qualcosa che si possa aumentare mediante un grado qualunque di adattamento e abitudine, come pare nell'allegoria della caverna di Platone; in Montaigne, l'organo richiede riguardo, condotta moderata in determinate condizioni, risarcimento con l'immagine di richieste incondizionate. A scansare il bagliore accecante dell'essere-che-è, è la convergenza della sua procedura "umanistica" rispetto a ogni "critica" storica dal valore di attestazione favolosa (in quanto si attaglia ancora alla possibilità invece che alla realtà) con la disposizione dello stoico all'"in-differenza" *[Gleich-gultigkeit]* di ciò che gli succede. Dopo tutto è consolante che non tutto il possibile accada e accadrà realmente.[66] Da questo punto di vista, la caverna si trasforma in luogo di minimalizzazione del reale di fronte al possibile.

Il più-essere (*mallon on)* - per attenersi al comparativo platonico - non arriva sin qui. A impedirglielo deve essere subentrato qualcosa: all'ingresso della caverna si sono confuse le tracce. Per Michel era la torre del suo piccolo borgo nel Périgord, alla quale non poteva condurre la traccia della fama, ma di cui tuttavia aveva parlato così spesso il suo antico informatore Plutarco. Nella rinuncia alla fama, il saggio stoico confonde le tracce che portano al suo rifugio, come fanno taluni animali attorno all'entrata delle loro tane: *C 'est une lasche ambition de vouloir tirer gioire de son oisifveté et de sa cachette: il fault faire comme les animaulx qui effacent la trace à la porte de leur taniere.*[67] Questo è preso certamente da Seneca, ma con un significativo cambio di intensità, dato che nel saggio antico la confusione delle tracce si verifica in campo aperto: *Ammalia quaedam ne inveniri possint, vestigia sua circa ipsum cubile confundunt: idem tibi faciendum est, alioquin ne deerunt qui per-sequantur*,[68] Lo stoico si è messo al riparo, è chiaro, dalla vita pubblica, dalla *res publica,* tuttavia non sotto a un guscio, ma sotto il cielo, contemplando il quale egli ottiene ed esercita la sua cit-

tadinanza universale. Se per l'uomo dell'*epoché* stoica o scettica, il principio e la fine della scienza sono inaccessibili, è "naturale" che anche la propria vita debba darsi all'inaccessibilità. È così che si renderà perfettamente accessibile a se medesima, questa almeno è l'ipotesi ancora non "metodica". Prova di ciò è il vasto campo degli *Essais* di Montaigne.

Il suo stoicismo non ricalca il modello oraziano dell'imperturbabile, quello che nella conflagrazione universale lascia che i relitti del cielo gli precipitino addosso. Perché non si mette al riparo? Perché non si rifugia sotto qualche guscio, qualcosa come la torre del borgo di Montaigne? Anche per lui la natura non è un'istanza alla quale si possano rivolgere le proprie lamentazioni, come Giobbe era riuscito a fare con il suo Dio. La consolazione della natura sta nel fatto che essa possa fare a *chiunque* quello che fa a *uno,* ed è inutile chiedersi: "Perché proprio io?".[69] La direzione fondamentale del movimento esistenziale più consono a Montaigne è la ritirata. In ciò egli si trova ancora lontano dalla "prova di forza" che la scienza moderna ingaggia con la natura, molto più lontano di quanto lascino intendere i pochi decenni che lo separano dagli inizi di quella, e che a loro volta trascorrono dentro dei "gusci" e non a cielo aperto. Infatti il predominio dell'idea di metodo (fino alla "disputa sul metodo") ha la forma-movimento del previo distacco "dalle cose".

Montaigne crede certamente alla "naturalità" delle precauzioni di fronte alla natura - come anche Bacone con l'idea del dominio per obbedienza -, ma sente già che la cultura, in quanto manipolazione della natura, finisce inevitabilmente per sottrarsi a quest'ultima. Questa clausura del preparativo all'esperienza non si può compiere *come* esperienza, né *rispetto* ai suoi oggetti: *non si fa alcun torto all 'oggetto se lo si lascia da parte, per rivolgere la propria attenzione innanzitutto ai mezzi per trattarlo.*[70] Lo scettico proba-

bilmente intuisce come prosegua il preparativo e dove vada a parare. A svelarlo è la metafora della caccia: nella caccia tutto dipende dal mantenersi all'erta anche quando la preda non è in vista. L'autonomizzazione dell'idea di metodo è un indicatore: lascia intendere che siamo nati per cercare la verità, non per possederla.[71]

Sarebbe la scienza medesima a spingerci tra le braccia dell'ignoranza (con tanto più onore per quest'ultima), a consentirci addirittura di trovare scampo nel suo grembo *(de nous sauver en son giron),* e non l'inerte condizione iniziale di rifiuto di sé o distrazione-straniamento, come nella caverna di Platone. È l'esperienza con la sua stessa pulsione conoscitiva che spinge alla ritirata, che permette il ritorno nel grembo-rifugio dell'ignoranza accettata.[72] È qui il punto di quiete dove incominciare a confondere le tracce dietro sé, perché *non* è la via del metodo che si può *seguire.*

La caverna della rassegnazione di Montaigne non è né la caverna di Platone, né quella di Aristotele. Perché non rappresenta né l'abitudinarietà della vita, né la tirannia dell'abitudine. Piuttosto, è la caverna della sapienza che ha lasciato dietro di sé la scienza, delusa delle sue promesse, confermata in ogni timore che sopraggiunge nell'entrare in relazione con il mondo, quando ci si era figurati di poterlo trovare bendisposto. Perciò l'unica volta che negli *Essais* compare la caverna di Platone, è per dar conto dell'inavvertita sovranità dell'abitudine. E' la maestra autoritaria e astuta che instaura in noi nel corso del tempo la sua sovranità: innocua all'inizio, *elle nous descouvre tantôts un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n 'avons plus la liberté de halser seulement lesyeulx.*[73] Quel più-essere platonico, al quale gli occhi possono dirigersi solo con il dolore dell'abbagliamento, qui è il volto della dispotica abitudine, per volgersi al quale occorre fare violenza su se stessi. Non è la

"seconda natura", piuttosto è la contronatura che infrange tutte le regole, ponendosi al loro posto.

Quel che Plinio esprimeva nella formula astratta *dell'usum efficacissima rerum omnium magister,* rende finanche credibile la caverna di Platone: l'*en croy l 'antre de Platon en sa Republique…* Le ombre in sé non hanno più nulla che giustifichi l'incatenamento a esse, reale o metaforico che sia, in quanto vaga raffigurabilità dell'essenza stessa. La loro forza, il loro potere sui loro sottomessi, sta solo nella durata di questa stessa relazione: l'allegoria della caverna è applicazione del principio d'inerzia - prima della sua scoperta, nella sua forma moralistica primitiva - alla costanza dei comportamenti umani. Questa componente di perseveranza non esercita su Montaigne alcun fascino, non gli dà sicurezza. In quanto principio moralistico del costume (*coutume*) acquista sempre di più, mano a mano che si prosegue negli *Essais,* la funzione di contrappeso di contro all'irrequietezza e all'inaffidabilità del mondo.

Le ombre della caverna di Platone non sono il surrogato della teoria, bensì della morale. Non è la caverna, il cui isolamento si vagheggia e davanti alla quale si confondono le tracce; è l'immaginazione di una condizione che aiuta a evitare un sovrappiù di inquietudine rispetto alla condizione del mondo. Che l'uomo possa in tal modo essere incatenato contro la sua natura, non fa temere da parte sua nulla di ciò che ci abbia insegnato e ci possa insegnare sulla paura per la sua natura. Questa bizzarra differenza nell'uso del concetto di "natura" - che può essere tanto la *sua* quanto *la* natura - conduce alla peculiarità antropologica avvertibile nell'immagine della caverna. Uno che non si fidi della *sua* natura, proprio per questo e in questo si è affidato *alla* natura: *Je laisse faire nature…·,* questa non è affatto "ostinazione", come spesso si ritiene. Perché proprio nell'insicurezza di sé si fonda una certa affidabilità della natura, ben-

ché l'abbiamo abbandonata e benché crediamo di poterle impartire la nostra lezione, quando alla fine è lei a impartirci la sua: ci insegna a morire.[74]

VIII. Gli idoli

Tra le "rioccupazioni" della caverna platonica, Francis Bacon, al quale l'età moderna deve l'empirismo, certo, ma non un solo frammento di empiria, rappresenta una cesura. Come guidato da quel principio economico che gli aveva consentito di semplificare la quaterna delle cause aristoteliche, ha ridotto l'"arredamento" della caverna alle sole ombre. Al pari di tanti maestri della riduzione, ha creato un proprio quartetto causale, al posto di quello di Aristotele: il quartetto degli idoli, di cui fan parte gli *idola specus*A Bacone non interessano i macchinatori né i manipolatori, né la genealogia delle ombre a partire dall'essere-che-è o da un altro più-essere, né tanto meno la sequenza con la quale le ombre appaiono, con l'annessa intensificazione dell'*agon*. Quel che contava per Bacone era inserire nel suo programma un requisito proveniente dall'arsenale platonico, quindi non tanto ottenere una metafora di eccellente pregnanza. I suoi idoli avrebbero potuto anche provenire dalla caverna di Aristotele trasmessa da Cicerone, da quelle *picturis atque imaginibus,* che là avevano fornito un ornamento più reale al *magnificum palatium* sotterraneo rispetto alle squallide ombre della caverna educativa di Platone. Sarebbe già dunque evidente il motivo per il quale gli "idoli" di Bacone sono qualcosa di più di quelle ombre, paragonabili nel loro valore riprovevole alle immagini forgiate degli dèi, gli *idola,* che erano state al centro delle polemiche del primo cristia-

nesimo contro gli antichi culti: demoni nascosti sotto le fattezze dell'umana bellezza (*deiculi*). Il momento della "tentazione" è più forte del semplice "pregiudizio" (*praeiudicium*) nel senso del giudizio avventato. Lichtenberg, a proposito degli *idola specus,* ha beffardamente notato che *in tedesco si potrebbe o si dovrebbe tradurre "idoli della caverna "[Hölengötze]… ma non sono piuttosto gli "idoli d'olio " [Ölgötze]?* [75]

Ciò nondimeno, nella pedanteria con la quale Bacone cataloga istanze e idoli, c'è anche uno sforzo analitico. Cosa che si osserva innanzitutto se la si paragona al procedimento *en bloc* di Descartes, che pensa di poter togliere di mezzo i pregiudizi con un sol colpo, mettendo tra parentesi tutto ciò che non si sia sottoposto alla procedura del "metodo". Per illustrare la sua prescrizione di iniziare almeno una volta nella vita (*semel in vita*) dal principio e dal basso, utilizza il cestino delle mele da svuotare e tornare a riempire da capo, qualora sopraggiungesse il sospetto di una sola mela marcia. Per Descartes i pregiudizi sono "errori di traduzione" accumulati nel corso del tempo, in particolare relitti dell'ottusità dei monasteri della scolastica, accresciuta dai dissidi delle varie scuole con i loro irrigidimenti dogmatici. C'è un principio di vantaggio indipendente dalla preistoria, per quanto riguarda i pregiudizi: l'autoreferenzialità dell'uomo proiettata sull'universo come antropocentrismo, il quale vuole che il mondo esista per grazia sua. Appunto per questo è più difficile per Bacone differenziare i pregiudizi.

La caverna di Bacone genera i suoi idoli in modo immanente. Pertanto non occorre che essi conducano un'esistenza umbratile. Si spezza la catena delle relazioni archetipo-copia, che in Platone collegava l'esterno con l'interno, l'alto con il basso, o il vero con il falso. All'uomo basta la produzione di immagini, per quanto poco ne sia il "creatore". La chiusura della caverna rispetto alla realtà costringe a istitui-

re il suo "sostituto". È lo schema di inversione dell'empirismo a venire.

Ciò nondimeno gli idoli, ma si potrebbe dire anche i demoni, mancano di "vita propria". Sono per giunta carenti di uno sfondo teologico; non c'è nulla in essi che rimandi al *dieu trompeur* del dubbio cartesiano, al suo *genius malignus.* L'errore non è ancora ipostatizzato su un soggetto astuto che lotti con ogni mezzo per sopravvivere mediante l'accecamento dei soggetti, e i cui trucchi si possano smascherare con altrettanta astuzia e "metodica". Assegnare all'errore la sua caverna e obbligarlo a restarci, è allora il solo compito possibile nella misura in cui la decisione di rinunciare agli agi e alle lusinghe delle illusioni si sia rivelata al di là della propria portata. Il pensiero dell'età moderna è in gran parte analisi del raffinamento dei pregiudizi, intesi come compiacenze che l'uomo si concede alle sue stesse spalle; e questo processo sembra giungere a termine non appena ci si sia decisi, al contrario, a considerare ogni compiacenza, qualunque cosa significhi per il mondo, senza guardarsi le spalle, sulla via traversa della "teoria".

Quando l'abate Galiani, in riferimento alle sue *Fonti principali dell 'errore*, scriverà che egli conosce *per così dire tutte le caverne ove nidificano gli errori, perché non ce ne sono poi così tante*[76]*,* di nuovo compare in linguaggio figurato qualcosa che ricorda l'economia del molteplice degli idoli baconiani, ma non è ancora nulla se paragonato al pensiero fondamentale di Kant, per il quale la sistematica immanente della ragione deve lasciarsi schematizzare una volta per tutte come fonte dei grandi errori, con la stessa risolutezza con la quale le categorie si schematizzano come totalità delle forme sintetiche dell'esperienza. La premessa della finitezza degli errori vale per tutto l'illuminismo, fin da Bacone e Descartes, altrimenti non avrebbe potuto entrare in azione l'idea fondamentale dell'epoca, che la critica sia un eserci-

zio finito, concluso il quale sarebbe rimasto un "resto" di verità. La continua, debordante produttività propria del soggetto, la sua instancabile ingegnosità nel confezionare pregiudizi, sono un sospetto che è già tardo ancor prima dell'Illuminismo - con l'effetto collaterale di far divenire questa creatività quasi una sorta di piacere idiosincratico tipico del genere umano. Ciò ha qualcosa a che fare con la chiusura della storia dinanzi all'inaccessibile "realtà", e volge verso la nuova direzione della caverna in quanto focolaio di immaginazione e costruzione. L'anticipazione che Bacone offre di questo processo è solo nel fatto che uno dei suoi quattro generi di idoli è quello della spelonca; non è neanche quello del genere umano in quanto tale *(idola tribus),* bensì dei suoi individui intesi come "mondi-propri" reciprocamente paralleli e inconciliabili a causa della loro "ottusità". Il consensualismo diviene obbligo remoto.

L'Illuminismo non si fida del movimento platonico fuori dalla caverna. Ha le sue ragioni, giacché vi vede la tipologia originaria della trascendenza. Introdursi nella caverna, negli inferi dell'errore, portando la luce là dove prima vi era solo tenebra, squalifica il mondo superiore in quanto mondo passato e stravolge il movimento della filosofia nel suo senso inverso.

La caverna è il luogo delle immagini, non delle copie. Il pericolo delle immagini per la ragione, maggiore di quello dei paralogismi e delle teorie, si può figurare a sua volta solo mediante l'immagine: non è affatto facile separarsi dalle immagini. Gli idoli della caverna giungono da dentro, *ex propria cuiusque natura et animi et corporis,* ma anche dall'educazione e dall'abitudine in quanto destino individuale. L'immagine giusta di ciò si trova in Platone: *Pulcherrimum enime emblema est illud de Specu Platonis*[77]

Quando Bacone si riferisce all'immagine di senso platonica, scivola subito nella contrapposta versione aristotelica.

Una volta usciti dalla caverna, al cospetto della volta celeste, non c'è più alcuna allegoria che tenga - non c'è alcun dubbio che le fantasie più prodigiose e assurde prendano il sopravvento. Bacone insiste a lasciar da parte l'appiccicosa sottigliezza dell'allegoria platonica: *mis sa illa exquisita parabolae subtilitatae.* Rimangono solo la caverna e il cielo. Questa semplificazione fa sì che tutto dipenda dal contributo che la natura umana arreca al cambio di scena. *Nessuna, paideia* si svolge, nessun'ascensione dal buio alla luce. L'unica cosa che si muove è la forza immaginativa, scatenata al massimo da ciò che non si conosce. L'esperimento mentale segnala solo la liberazione di questa fonte continua di pregiudizi ed errori, cosa che inavvertitamente si svolge anche soggiornando senza sosta sotto il cielo, senza la violenza dell'evasione nell'allegoria semplificata della caverna. Il fatto che il cielo sia parte dell'incessante mondo della vita non è di alcuna utilità, perché la ragione sta nelle caverne dei corpi *(in cavernis corporum):* i loro bisogni e i loro vincoli le impediscono la stabilità della contemplazione della natura.[78]

Quel che accade è la diluizione del concentrato che si dava nell'unicità irripetibile dell'uscita dalla caverna platonica: distribuzione in attimi della vita nei quali si getta appena qualche sguardo dalla caverna al cielo, per sentire subito l'eccitazione della fantasia grazie alla straordinarietà dell'esperienza. Con la conseguenza che ogni straordinarietà per la ragione si perde in immagini infinite di smarrimenti e illusioni. Il consiglio che l'allegoria deve dare, dunque, non è altro che la regolarità e la costanza nella contemplazione della natura, evitando il mero stordimento di un momento qualunque, fosse anche di un attimo solo.

La degenerata caverna platonica di Bacone è quella del mondo-proprio individuale. Egli stesso lo spiega con una sentenza di Eraclito, utilizzata a sua volta in modo assai

estroso, per la quale gli uomini cercano la scienza nei loro mondi personali e non nel mondo più grande (cioè la natura). La debolezza del principio dell'esperienza consiste nella sua inferiorità rispetto al principio della forza immaginativa, sempre che a quest'ultimo sia concesso il margine per esprimersi, oscurando la prospettiva sulla natura. È la rivalità del principio interno con quello esterno, del mondo-proprio con il mondo-estraneo. Il concetto di ima scienza nuova non può che significare la promozione della visione della natura contro la forza immaginativa, repressione della soggettività mediante l'oggettività. Di questo si tratta nel lemma "idoli della caverna": *Idola Specus sunt idola hominis individui.*[79] Questo piccolo mondo della caverna è quello che interrompe e offusca la luce della natura: *quae lumen naturae frangit et corrumpit.* Non basta lo sconcertante momento dell'uscita dalla caverna sotto la volta celeste, né la chiusura della ragione nel carcere della corporeità, a introdurre il correttivo della comunanza universale di un unico mondo; l'individualità stessa con tutti i suoi fattori e le sue peculiarità crea l'ottica alterata della luce offuscata e interrotta. L'allusione all'allegoria platonica si pone solo schematicamente nello sfondo, dissimulata mediante la contraddizione per la quale la caverna nel massiccio della terra sarebbe del tutto inadeguata a rappresentare l'interruzione o l'offuscamento della luce. Tra la pubblicazione delle due opere (1620 e 1623) c'è solo un breve lasso di tempo; ma non si può non riconoscere che la più tarda è la più vicina all'astrazione, quella che esaspera la distanza da Platone tacendone il nome nel *Novum Organum.* Finanche quel che restava del platonismo, la prigionia dei corpi, è sostituito con l'astrazione della prigionia della mera soggettività. A ogni modo l'uscire dalla caverna del corpo era solamente inteso come sguardo sulla natura, non come alterazione prodotta dall'estasi o dalla morte. Al contrario: l'unico grande mondo di cui parla Eraclito, quello del *logos,* è in-

sensibile alla morte dell'individuo e indifferente alla sua domanda di immortalità, dato che esso assorbe la parte che il singolo può assumere nell'esperienza di tutti.

Si può dire anche in questo modo: dato che la visione della natura non può essere un atteggiamento permanente, a motivo della preoccupazione esistenziale per la sua mera sopravvivenza, deve essere sufficiente che gli sguardi rivolti alla natura costituiscano tutti *un 'unica* esperienza, che sia in grado di imporsi e di rendersi permanente in ogni individuo di contro all'insorgente forza immaginativa. Non è ancora il concetto di intersoggettività, che richiede l'integrazione dell'oggettività in soggettività plurali con i loro condizionamenti, e anzi solo mediante questi ha luogo l'affidabilità di un mondo.

Il problema di Bacone è, detto nella formula più semplice, il ruolo permanente del tempo nella relazione con la natura. Il singolo è un produttore di fantasie, di immagini inaffidabili. Non è sufficiente vivere sotto il cielo, se non si ha tempo esclusivamente per esso; altrimenti si tratta di seduzione. Avere sempre ed esclusivamente tempo per il cielo è però possibilità di tutti solo nella misura in cui tutti possano essere portati a condividere questo interesse, a essere adatti a svolgere questo incarico, a "organizzarsi". Con ciò, il "ruolo" del tempo non è il "progresso"; significa abolire ed evitare la formazione degli idoli.

Il ricorso di Bacone all'esperienza non vuol dire che le esperienze debbano per forza essere inalterate. La sistematica delle "istanze" presenta piuttosto come i "risultati" accumulati nel corso del tempo siano da visionare, da valutare, da giudicare. Guardare la natura protegge dalla rovina degli idoli; non ha bisogno di insegnare ciò che non si potrebbe trovare da nessuna parte. Il rapporto con il materiale empirico, cosi come lo presenta Bacone, è quasi esclusivamente quello con informazioni letteralmente accessibili. I

tempi sono maturi, è giunto il momento della vendemmia *[Weinlese];* e si tratta di "leggere" *[gelesen],* non di "vedere". La scienza nuova è essenzialmente elaborazione di quella antica che ha risentito del confuso e indistinto procedere dell'errore con la verità, degli idoli con le visioni. Il fatto che l'esperienza "prosegua", che lasci dietro di sé le colonne d'Èrcole, è certamente essenziale, ma non garantisce che l'essenziale dei suoi frutti sia già pronto per il raccolto, dipendendo ancora dai criteri delle "istanze". Mantenere in vita l'esperienza significa soprattutto difendersi contro nuove formazioni di idoli, anche contro la minaccia dell'individualizzazione di grandi impressioni in *idola specus.*

La consistenza dell'esperienza comune formata per mezzo delle istanze costituisce e protegge quella del soggetto generico che redarguisce gli individui; un soggetto i cui propri *idola tribus* hanno trovato la loro procedura di eliminazione. Il tempo è la dimensione di questo aumento del soggetto, proprio perché manca ancora la strumentazione tecnica per la produzione di "verifiche" sincronicamente obiettive. Dopo verrà lo "sfruttamento" metodico del deflusso temporale al quale Descartes detterà le regole. Ma il genere umano in quanto soggetto della scienza promette o anche minaccia di divenire l'ultimo e più aggiornato ritrovato, quello degli *idola tribus,* con l'apparente diritto di negare definitivamente all'individuo i suoi *idola specus.* L'incertezza di Bacone tra questi due tipi di idoli è certamente uno dei molti punti deboli del suo pensiero, ma più ancora è un sintomo della poca chiarezza dell'epoca nella quale cercava di pensare liberamente.[80]

Può essere corretto affermare che un'altra classe di pregiudizi, gli *idola tribus,* sarebbe stata più adatta a essere applicata all'allegoria platonica della caverna.[81] Hanno il grado di generalità richiesto dall'allegoria di Platone, affinché

la maggioranza indeterminata degli incatenati possa svolgere con senno la gara di predizione delle ombre. Le ombre platoniche avevano escluso giustappunto che le peculiarità della disposizione e della situazione individuale potessero avere delle influenze sulla quasi-obiettività adottata rispetto al grado inferiore dell'essere. L'uguaglianza di tutti dinanzi alle immagini umbratili è supposta nella serietà con la quale ci si occupa di esse in quanto mere ombre, una serietà che a sua volta conferma in un unico pregiudizio comune chi ne è coinvolto, quello di avere a che fare con l'essenza stessa e di non aver bisogno di nessun altro insegnamento. È la conformazione dei pregiudizi generici che Bacone ha inteso racchiudere sotto il titolo di *idola tribus,* impossibili o comunque difficili da estirpare con la critica, per via della loro estensione a tutto il genere umano.

Si comprende dunque facilmente che Bacone non abbia cercato né voluto applicare la forma più ovvia dell'allegoria. Un artificio retorico che applica sovente è lo straniamento di elementi figurativi mediante intensificazioni insolite. Alleggerendo la caverna platonica di tutto il suo inventario di cose e persone, fuoco e catene, sorprende i suoi lettori con una variante in grado di render giustizia a una soggettività individuale recepita come "mondo". La forza di questa deviazione e deformazione occupa il lettore che abbia familiarità con il mito platonico in maniera più intensa, rispetto all'applicazione dell'allegoria nel suo luogo più propizio.

La maestria di Bacone nel maneggiare e sfruttare la riserva di concetti e metafore tradizionali intacca l'inerzia del ricettore mediocre, suscitando il suo esplicito disappunto ma, se va bene, anche la sua implicita riflessività. L'oracolo di Eraclito citato per ben due volte in riferimento all'allegoria della caverna, intensifica questa messa in scena artistica. Non è che con ciò Bacone divenga un platonico, così come il suo straniamento della *causa formalis* aristotelica non ba-

sta a dargli anche solo la parvenza deH'aristotelico. Le due autorità gli sono indispensabili per trasmettere grandi nomi e immagini a nuovi oggetti. La filosofia antica, a incominciare da Eraclito, è còlta nella sua procedura metaforica e strumentalizzata. Perciò non basta dire, nel contesto di una poderosa ricerca delle fonti, che *Bacone ha assunto l'immagine della caverna in maniera del tutto superficiale*,[82] Al contrario: lo ha fatto allo stesso tempo incidentalmente e con la più subdola scrupolosità. Corrisponde alla sua idea della "sapienza degli antichi" che questa non si trovi nei trattati teoretici dei suoi filosofi, ma che si debba tirarla fuori dalla "finzione" di miti e misteri. Comunque già c'è ciò da cui dipende; solo che l'abilità di riconoscerlo come tale non è distribuita arbitrariamente nel tempo. Orientare la sapienza antica sulla nuova esperienza è essenziale per ottenere conoscenza.

La dislocazione della metafora della caverna è anche uno spostamento della sua importanza contenutistica: nella relazione con il mondo oggettuale, è più seriamente minacciato l'individuo che il genere. Questo segue già dal nuovo riferimento alla scarsità di tempo e all'osservazione solo episodica della natura che su di essa si basa. Il genere umano sembra abbia abbastanza tempo per correggere gli errori della sua storia. Si trova costretto, una volta che abbia rinunciato alla comodità, a dar retta agli individui minacciati che assumono il ruolo di autorità. In tal modo già incomincia ciò che in precedenza era stato un obbligo per i singoli, il carattere dello sforzo di tutti. La conoscenza non si offre semplicemente mettendosi nel luogo più illuminato e aspettando là che tutto vada per il verso giusto. La maggior parte delle metafore presenta il frutto della conoscenza come materiale celato nelle profondità della terra, in pozzi e caverne. È là che si deve arrivare. E già nel 1591, in una lettera al tesoriere lord Burghley, Bacone si era definito con questa formula: *a true pioner in that mine of truth, which lay so deep.*[83]

Così come lo snellimento dell'allegoria della caverna serve a illustrare il detto di Eraclito a essa aggiunto, per il quale la scienza è uscire dal piccolo mondo-pro-prio e raggiungere il grande mondo comune, la frase di Democrito che dice che la verità della natura è nascosta negli oscuri antri e nei profondi pozzi della terra mette in moto una grigia solerzia nel far fruttare i tesori dell'esperienza. Per come la intende Bacone, l'allegoria di Democrito mostra una verità che come un minerale -non come sostanza raffinata - viene estratta alla luce del giorno in forma di metallo nobile e raro. Appena portata alla luce, essa ha bisogno di un'ulteriore lavorazione, non basta la luce: si tratta della la dissoluzione e della separazione, che in Bacone sono sempre il processo decisivo per il quale ciò che è strappato alle tenebre si rivela come ciò che si conosceva da tanto e che di volta in volta si stava cercando.[84] Con tutto ciò Bacone non è ancora un platonico, certo, tuttavia è vicino al pensiero fondamentale secondo cui noi ce ne staremmo impotenti di fronte all'assolutamente sconosciuto, e solo la familiarità con l'antichità umana, la *Sapientia veterum,* ci mette nelle condizioni di fare nuove "esperienze". Questo pensiero fondamentale pone l'esperienza a metà strada tra l'*anamnesis* e la coerenza: la tipicità di ciò che si è già visto una volta rende possibile tanto l'ordinamento della novità, quanto la concordanza della logicità, l'eccetera che si produce e si estrae in tutto ciò che deve servire all'individuo e al genere umano dopo l'uscita dalla caverna.

La coerenza dell'esperienza non si basa sullo schema del "progresso"; è il grado di formazione dell'autoconservazione dell'esperienza, appunto, a fronte di un'idolatria sempre nuova e minacciosa. Conservazione e armonia del tutto escludono che il "materiale" dell'esperienza consista in meri fatti *(utpositiva).* Così la direzione del movimento del cielo stellato sembra essere un fatto, questione di pura empiria; ma è sicuro che anch'esso abbia una relazione, sinora

sfuggitaci *(adhuc non venit in observationem),* in modo analogo al movimento delle piccole masse nella direzione delle grandi *(motus congregationis)* e delle parti del corpo verso il centro di questo *(motus politicus).* Bacone applica il principio dell'autoconservazione al moto celeste: il moto circolare è della più alta razionalità perché può essere infinito, non si annulla come il moto rettilineo che - contro Epicuro e Lucrezio - deve aver fine.[85]

Resta da capire come mai Bacone ponga la sua sentenza prediletta, tratta da Gelio, *Veritas filia temporis,* in relazione con l'allegoria della caverna: di fronte alla soggettività della caverna e dello strapotere della forza immaginativa in essa, di fronte all'uscita dalla natura da parte dell'individuo, possibile solo in maniera momentanea, sta la potenza del tempo, l'intermediario degli individui per l'oggettività, che nel contempo li vincola e li sottomette. Quello che probabilmente è il primissimo scritto di Bacone, *Temporis partus masculus,* del 1585, si riferisce, come ha dimostrato Fritz Saxl[86], a una composizione allegorica allestita nel corteo per l'incoronazione della regina Elisabetta, dove il tempo era rappresentato come un uomo anziano che, in compagnia di sua figlia, la verità, stava al di fuori di una caverna chiusa e sigillata, dalla quale entrambi erano emersi e che entrambi avevano abbandonato definitivamente.

È possibile che in un primo momento Bacone avesse in mente la composizione allegorica della caverna sigillata, del padre-tempo e della figlia-verità, e solo successivamente avesse stabilito la relazione con una classe dei suoi idoli, imbattendosi nel dilemma dell'individualità e del tempo, la cui soluzione si rivelò essere l'idea dell'esperienza a livello di genere umano. Questo nesso non autorizza l'ampliamento dell'allegoresi, fino a porre in relazione, nel sistema di significati allegorici, la fuoriuscita della verità dalla caverna con la redenzione cristiana, assimilando così la caverna

[Höhle] all'inferno *[Hölle]*.[87] La discesa agli inferi del Cristo redentore, il colpo di mano di Eracle contro il Tartaro, l'allegoria della caverna di Platone, sono tutti elementi di uno stesso piano interpretativo, la "sapienza degli antichi", che si può abbandonare non appena si sia accertato che l'esperienza rende la verità figlia del tempo.

Considerando le figure allegoriche che rappresentano la sapienza degli antichi, si coglie più una "rioccupazione" che una "traduzione". In ogni caso, nel sottotitolo dello scritto giovanile dedicato al *Temporis partus masculus,* compare il concetto di "traduzione" riferito a un nuovo modo di intendere l'esperienza di fronte alla natura: *De interpretatione naturae,* questa è la spiegazione dell'enigmatico titolo principale che compare nell'ultima decade del sedicesimo secolo. Ma rioccupazione vuol dire che per le figure del mito e della Bibbia sono stati trovati dei significati la cui provenienza non può essere questa stessa tradizione. Solo la nuova autodeterminazione della ragione in quanto esperienza apre gli occhi su ciò che non avrebbe potuto essere scoperto con quei meri mezzi tradizionali. Al centro del dispositivo della "rioccupazione" non c'è né una figura mitica, né una figura biblica, bensì la figura di Aristotele. In tal senso essa si predispone meno al battesimo della scolastica o al neopaganesimo averroista, e più all'accumulo di tutte le forze che allontanino dal Medioevo, sul fronte di un'ostilità indeterminata che a sua volta poteva darsi qualunque altro nome, preferibilmente quello di Platone. Per quanto riguarda il primo scritto di Bacone, la demonizzazione di Aristotele in quanto *pessimus sophista* è solo il primo passo di ciò che andava compiuto. Aristotele viene demonizzato come sovrano - letteralmente: *dictator* - di un regno di ombre, di giochi di parole e di distinzioni apparenti, un regno che Bacone si crede chiamato ad annientare e a occupare con il contrario della nullità: *me ad has larvarum et umbrarum pugnas alteri parti velut subsidio missum*,[88] Tante più rimo-

stranze dovrebbero dirigersi contro questo Aristotele, quanto più questi, con la sua bravura nella storia naturale, andava stipando gli idoli d'ombra in una determinata caverna sotterranea: *subterraneae alicuius specus opacissima idola retulit.* Ecco dunque, sul piano storico-linguistico, e ancor prima di ogni classificazione, l'anello di congiunzione delle quattro classi di idoli che mette insieme le prime due allegorie della caverna, quella platonica e quella aristotelica.

Aristotele è espressamente indicato come colui che trattenne le immagini umbratili della caverna platonica, benché in quanto *opacissima idola,* come recita il dialogo giovanile di Aristotele tramandato da Cicerone, non si capisse bene se fossero semplici ombre o immagini artificiali *(signis atque picturis).* In nessuno dei due casi il termine idolo sembra essere adatto per la metafora della caverna come chiusura del soggetto nella sua individualità e nei suoi conseguenti condizionamenti. Qui si può cogliere e prevedere che Bacone dovette rinunciare a qualunque tipo di arredo per incorporare la caverna nel sistema degli idoli, ottenendo così la possibilità impareggiabile che ciascun singolo abitante della sua caverna si arrangiasse con la propria forza immaginativa. Con ciò si stipulò la separazione dalle allegorie della caverna dell'antichità.

Nel *Valerius Terminus* del 1603 il regno umbratile degli idoli si presenta con la sua struttura quadruplice con cui continuerà a essere citato. Tra gli *internai and profound errors and superstitions in the nature of the mind,* l'antropomorfismo, cioè il conformarsi e il convenire di tutte le cose all'uomo, è alla radice dell'idolatria. Perfino Epicuro avrebbe dato agli dèi una forma umana; sarebbe stato oggetto di derisione, certo, se non fosse quasi da prendere sul serio l'obiezione che chiede se non ci possano essere anche altre forme di vita in grado a loro volta di presentarsi come somme perfezioni. L'eresia degli antropomorfiti - ed ecco pre-

sentarsi per la prima volta la potenza autogena della caverna nel produrre immagini - sarebbe un parto dei monaci eremiti nelle loro buie celle, che del mondo non han mai visto nulla: *a gross conceit bred in the obscure cells of solitary monks that never looked abroad.*[89]

Manca ancora, qui, quello che sarà in seguito l'elemento decisivo: la liberazione della forza immaginativa nella caverna come sfrenatezza del soggetto senza oggetti. L'argomento del precedente *Valerius Terminus* equivale alla proiezione del *genere umano* nell'*universo.* Poiché esso manca ancora di un principio produttivo del mondo soggettivo delle immagini, la metafora della caverna deve essere integrata con quella dello specchio: lo strumento che proietta la figura riflessa di chi ignora il proprio aspetto, ma che appunto, in quanto figura, proietta quel che egli stesso non è. Anche qui non è in gioco nessun artificio seduttivo, come invece nell'allegoria platonica della caverna, con il suo sfondo sofistico; al suo posto c'è invece l'immagine allo specchio come esito del troncamento di ogni esperienza.

Si vede quali difficoltà debba fronteggiare una teoria del pregiudizio, nella misura in cui non intenda lasciarsi ridurre alla dogmatica delle scuole scolastiche e alla loro aura - dunque prevalentemente a frasi già citate. Bacone avanza a tentoni per metafore che spaccia semplicemente per osservazioni e che anzi si fondano su di esse o sul loro isolamento: l'ottica non è solo una questione di prospettive, di offuscamenti e distorsioni della vista attraverso vetri molati o non molati su oggetti posti ai vincoli della loro esposizione alla luce, ma è anche teoria della riflessione e delle illusioni a essa connesse. Gli scettici di ogni epoca si sono specializzati sin troppo sulla soggettività dei sensi, e troppo poco sulle semplici conseguenze del fatto che ci siano riflessi e rispecchiamenti e che si debbano esaminare le conseguenze di questo stato di cose per l'esperienza e la formazione dei

concetti: *Butyet no use hath been made of these and many like observations, to move men to search out and upon search to give true cautions of thè native and inherent errors in thè mind of man which have coloured and corruppted all his notions and impressions.*[90]

Note alla Terza parte

[a] Il termine greco *oikos,* che significa tanto "casa" quanto "ambiente circostante", è reso solitamente da Blumenberg con *Gehäuse,* "involucro", "guscio"; il tedesco mantiene una relazione con il significato originale, che la traduzione italiana inevitabilmente perde, richiamandosi alla radice *Haus,* casa, di cui è il collettivo.

[b] Qui si dice *Menschengeschlecht* che significa "stirpe umana", "genere umano"; ma *Geschlecht* è anche "sesso", e il prosieguo della frase giustifica questa scelta.

[c] Gli "idoli della spelonca", nella tipologia proposta da Bacone, seguono gli "idoli della tribù" e precedono gli "idoli del foro" e gli "idoli del teatro". Cfr. F. BACONE, *Novum Organum,* 1,40-44.

[d] Filippo di Cabassole era divenuto cardinale a Perugia. L'incontro con il Petrarca, però, non si svolse, se non a livello epistolare, perché il poeta, sofferente di febbre terzana, non era in grado di spostarsi. Filippo è tra l'altro il dedicatario del *De vita solitaria.*

[e] Gioco di parole intraducibile tra *Hölengötzen,* "idoli, feticci della caverna", e *Ölgötzen,* "idoli dell'olio", con probabile allusione dispregiativa ai riti di consacrazione della liturgia cattolica; cfr. qui di seguito, nota 75

[1] J. BERNAYS, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken,* Berlin 1863; Darmstadt 19682, p. 45: *Perché Aristotele non avrebbe potuto contestare le idee nella stessa forma espositiva con la quale Platone le aveva affermate?* È un modo un po' troppo guardingo, quello di Bernays, di contraddistinguere il proposito di opposizione rivendicato con la conformità stilistica.

[2] Ivi, p. 24.

[3] CICERONE, *De natura deorum*, proemio [I, 3. Qui e in seguito ci serviamo, con alcune modifiche, della versione di U. Pizzani, *Sulla natura degli dei,* Mondadori, Milano 1967],

[4] Clemente Alessandrino, *Protreptikos,* 117.

[5] CICERONE, *De nat. deo.,* II, 78-79.

[6] Cfr. ivi, II, 89-90.

[7] *Ivi,* II, 104.

[8] Ivi, II, 110.

[9] *Ivi* II, 96.

[10] W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Berlin 1923 ; seconda edizione Berlin 1955, p. 163 [tr. it. a cura di G. Calogero*, Aristotele. Linee guida di una storia nella sua evoluzione spirituale,* La Nuova Italia, Firenze 1935],

[11] SESTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos,* 3, 20-27 (= *Aristotelis Fragmenta selecta,* ed. W.D. Ross, 12 a/b).

[12] PLATONE, *Leggi,* XII966 d.

[11]J. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles,* cit., p. 105.

[14] CICERONE, *De natura deorum,* II, 95; J. BERNAYS, *Die Dialoge des Aristoteles,* cit., pp. 106-107.

[15] GREGORIO DI NISSA, *De mortuis,* a cura di G. Heil (*Opera* IX 28-68).

[16] W. BLUM, *Eine Verbindung der zwei Hölgleichnisse der heidnischen Antike bei Georg von Nyssa,* in "Vigiliae Christianae" 28 (1974), pp. 43-49.

[17] Tertulliano, *Ad martyres,* c. 2.

[18] *Ivi,* c. 1.

[19] ID., *De anima* I, 6.

[20] ID., *Ad martyres,* c. 2.

[21] CLEMENTE ALESSANDRINO, *Excerpta ex Theodoto,* 78, 2.

[22] HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neuetestamentliche Apokryphen,* v. 1, Tübingen 1968[4], pp. 251-255.

[23] M. KRAUSE - P. LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes,* Wiesbaden 1962. HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neuetestamentliche Apokryphen,* v. 1, pp. 229-243. Su questo cfr. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos,* Frankfurt 1979; 1984[3], pp. 222-234 [tr. it. di B. ARGENTON, *Elaborazione del mito,* il Mulino, Bologna 1991, pp. 253-269],

[24] *Apokriphon des Johannes,* Kodex III; ed. M. Krause-P. Labib, p. 83 [qui e in seguito utilizziamo la versione di L. MORALDI, *Apocrifo di Giovanni,* in *Testi gnostici,* Utet, Torino 1982, pp. 105-164, qui: pp. 152-153; la versione italiana, tuttavia, è riferita esclusivamente al codice II, che comunque è quello più completo e in cui compaiono tutti i passi a cui si riferisce Blumenberg, *ndt].*

[25] *Ivi,* pp. 93-94 [tr. it. cit., p. 156],

[26] *Ivi,* Kodex II, pp. 165-166 [tr. it. cit., pp. 151-152],

[27] *Ivi,* p. 169 [tr. it. cit., p. 155],

[28] *Ivi,* p. 175 [tr. it. cit., p. 155].

[29] *Ivi,* pp. 196-197 [tr. it. cit., p. 163].

[30] Cfr. *ivi,* Kodex IV, p. 239.

[31] *Ivi,* p. 251 [tr. it. cit., p. 163].

[32] PORFIRIO, *De antro nympharum,* ed. R.M. van Goens, Leiden-Amsterdam 1792. La più recente edizione bilingue è PORPFIRY, *The cave of thè nymphs in thè Odissey. A rivisited text with translation by Seminar Classics 609,* State University of New Y ork at Buffalo, Arethusa Monographs 1,1969. Già Jacob Brucker, nella sua Storia della filosofia che per molto tempo funse da linea guida, aveva richiamato l'attenzione sullo scritto di Porfirio in quanto *splendida invenzione* (*Kurze Fragen aus der Philosophischen Historie von der Geburt Christi bis auf unsere Zeiten,* vol. I, Ulm 1731, p. 294) [Si utilizza qui la versione curata da L. Simonini, *L'antro delle ninfe,* Adelphi, Milano 1986; tra parentesi quadre abbiamo inserito i riferimenti all'impaginazione su cui si basa quell'edizione, *ndt],*

[33] Cfr. H. BLUMENBERG, *Die Legimität der Neuzeit,* Frankfurt 1966, p. 119 [tr. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna,* Marietti, Genova 1992]; ID., *Die Genesis der kopemikanischen Welt,* Frankfurt 1975, 1985^2, p. 194.

[34] Per il testo ebraico, con traduzione inglese, del commento alla *Repubblica* di Platone, cfr. E.I. J. ROSENTHAL, *Averroes ' Commentary on Plato's Republic,* University of Cambridge Orientai Publications I, Cambridge 1956, tratt. II, cap. XIII (pp. 196 ss.). Il curatore sottolinea come sia *typical for Averroes* limitarsi all'essenziale, da qui *his terse summary of Plato 's Allegory* (p. 280). D'accordo, ma forse è ancora più istruttivo considerare che cosa scartasse o che cosa ritenesse non essenziale.

[35] AVERROÈ, *Tahafut al Tahafut. The Incohérence of thè Incohérence*, tr. S. Van den Bergh, London 1954, 1,90; II, 65.

[36] ID., *Commentary on Plato 's Republic,* tr. II, c. XIII1-3, a cura di E.J. Rosenthal, p. 196: *But at this theo-retical part does not exist in us from thè beginning in its ultimate perfection and in actu, its existence in us is only in poten-*

tia… thatis, that it comes topass through choice and freewill, since there is no necessity in nature to bring it about… We say in reply: as for him who assumes that thè theoretical sciences are eternai and that they exist actually…

[37] *Ivi,* c. XIV 4 (ed. cit., p. 198): *The method is to lead them step by step, so that they look at things first through the medium of thè light of the stars and thè moon, until they look at them again in thè sun; in thè same way it is fitting to lead them step by step…*

[38] ID., *Physikkommentar,* IV 98, init. (cit. in A. MANSION, *La théorie aristotélicienne du temps chez les pé-ripatéticiens médiévaux,* in *Hommage à Maurice De Wulf,* Löwen 1934, pp. 275-307; qui: 281). Al riguardo, cfr. H. BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt,* cit., pp. 548 ss.

[39] Cfr. J.H. RANDALL, *The Development of Scientific Method in the School of Padua,* in "Journal of Hi-story of Ideas" I (1940), pp. 177-206; dello stesso, cfr. anche *The School of Padua and the Emergence of Modem Science,* Padova 1961 : nel quindicesimo secolo Padova era *the center in which ideas from all Europe were combined into an organized and cumulative body of knowledge.* Rispetto alla filosofia e al metodo, se non proprio rispetto alla fisica, Galilei, durante la sua cattedra a Padova, dal 1592 al 1610, sarebbe rimasto *a typical Paduan Aristotelian,* e questo in estrema coerenza con il più significativo e autorevole rappresentante della Scuola, Jacopo Zabarella, che aveva lasciato libero l'insegnamento nel 1589.

[40] Cfr. *Demonstratio a signo,* in ZABARELLA, *De regressu,* c. 2: solo l'effetto di una causa è dato come fenomeno, la causa è un non-fenomeno; al contrario dell'*inductio secundum naturam,* dove due fenomeni stanno nella relazione tra causa ed effetto, il *nexus* di entrambi deve essere posto mediante *demonstratio.* Questo *nexus,* tuttavia, non può

essere attribuito alla natura, è parte di quell'*habitus Instrumentalis* che Zabarella eleva a emblema del suo metodo (cfr. *De natura logicae* 1,20). Così emerge il legame con il concetto di tempo che si presenta nella caverna di Averroè.

[41] Cfr. A. Mansion, cit., p. 293.

[42] GUGLIELMO DA OCKHAM, Commento alle sentenze, II d. 12, OO: *dico quod tempus accipitur duplici-ter. vel pro motu imaginato qui tantum habet esse obiective in anima vel pro motu reali, primo modo acci-piendo sic est tempus idem apud omnes per aequivalentiam: quia eodem mensurarem ego altos motus per conceptum tuum, si esse in me, sicut mensuro per conceptum meum: et tu enconcerso per meum sicut per tuum.*

[43] Cfr. L. BAUDRY, *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham. Étude des notions fondamentales,* Paris 1958, pp. 265-269.

[44] Cfr. GUGLIELMO DA OCKHAM, *De successivis,* a cura di P. Boehner, p. 107: *et ita ex istis apparet, quo-modo existens in tebebris et etiam caecus a nativitate motum caeli potest apprehendere et tamen nescire istam propositionem: cealum movetur.*

[45] Cfr. *ivi,* p. 105.

[46] I mezzi retorici con i quali Cicerone aveva giustificato la sua posizione rispetto alla Stoà, all'Accademia e a Kepos, sono presi da Petrarca per la prima volta come semplici modelli linguistici per una situazione nella quale non ci sono assolutamente quei "partiti" nella loro conformazione originaria. Gli averroisti possono prendere le sembianze degli epicurei, perché questi per il momento sono assenti. Anche il grande maestro di storia della filosofia Jacob Brucker riferì le sue valutazioni sugli epicurei di Cicerone, per le quali non potevano esserci dubbi sul fatto che *epicureo per lui fosse un termine ingiurioso,* e la scuola del giardino, la *setta di Epicuro,* fosse descritta come una *congrega arcilasci-*

va di mangioni e di beoni (*Kurze Fra-gen aus der Philosophischen Historie III,* Ulm 1732, pp. 154-ss). Dato che da Gassendi di volta in volta si presenta un atomismo tendenzialmente epicureo, le invettive moralistiche hanno di che chiedere conto ai loro destinatari, e anche nell'età moderna non ci si poteva dichiarare epicurei e vivere indisturbati.

47 Prima dell'impiego da parte di Petrarca dell'autorità di Cicerone - in quanto platonico - la mancanza di chiarezza circa il carattere riprovevole dell'epicureismo era ancora maggiore, ma meno moralizzante: si limitava ad accuse di atomismo o di un vago materialismo. Così l'immediato predecessore dell'alta scolastica, Alberto Magno, riconosce come "epicurei" in generale dei filosofi vissuti e operanti prima di Epicuro, solo perché affermavano o un'unica materia originaria, o *plura corpora:* Talete di Mileto, Anassimandro, Empedocle, Anassagora, e infine Leucippo e Democrito, che in effetti avevano fondato l'atomismo. Una simile confusione di fondo non coinvolge solo i reietti, ma anche i "buoni": i pitagorici divengono "stoici", e Platone è addirittura *princeps Stoicorum,* donde "stoico" sta per *summa philosophia* solo ed esclusivamente perché i principi della natura sono *nonphysica* (*Commento alla Metafisica* 14,1-2; cit. in G. WIELAND, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts der Grossen,* Buchum 1969, pp. 33, sez. 1).

48 PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia,* a cura di M. L. Capelli (Paris 1906); tr. inglese di H. Nachod, in E. CASSIRER, P.O. KRISTELLER, J.H. RANDALL (a cura di), *The Renaissance Philosophy of Man,* Chigago 1948 (intr. 1945), pp. 47-133.

49 GEROLAMO a Eustachio, *Epistulae* XXII, 30,4 (CSEL LIV1,1, p. 190), con la citazione biblica da *Matteo* 6, 21: *Dove è il tuo tesoro, là è anche il tuo cuore.*

[50] *Epistula* XXII 30,1 (p. 189): *Cum anteannos plurimos domo, parentibus, sorore, cognatis et, quod his difficilius est, consuetudine lautioris cibi propter caelorun me regna castrassem et Hyerosolymam mili-taurus pergerem, bybliotheca, quam mihi Romae summo studio et labore confeceram, carere non poteram itaque miser ego lecturus Tullium ieunebam…*

[51] *Ivi* 30,2 (pp. 189 ss.): *…quia lumen caecis oculis non videbam, non oculorumputabam culpam esse, sed solis.*

[52] PETRARCA a Luca di Penna in Avignone da Arquà, 27 aprile 1374 (*Senilia* XVI, I; versione tedesca a cura di H. Nachod e P. Stern, *Briefe des Francesco Petrarca,* Berlin 1936, pp. 303-304).

[53] ID., *De sui ipsius,* cit. Non è da sottovalutare il dissidio provocato dall'autorità di Cicerone: la sua esemplarità retorico-linguistica, cosi poco recepita nel Medioevo, conteneva in potenza la primissima forma di "critica biblica", quando le scritture rivelate, lette solo in latino, non reggevano più al criterio di un testo divino. Qui alberga il rischio di ammirare Cicerone e dunque di divenire suoi "seguaci", come fa Petrarca - e tutto l'"umanesimo" - nella formula inversa dell'abiura di Gerolamo.

[54] ID., *Rerum memorandum libri,* III 74 (ed. G. Billanovich, pp. 164-165).

[55] ID., *De sui ipsius,* cit., p. 49: *factam et non fìctam rem memoraeque proximam in medium deducit idem Cicero.*

[56] ID., *Senilia,* XV 15; versione tedesca a cura di Nachod-Stem, *Briefe,* cit., pp. 291 ss.

[57] ID., *Rerum memorandum libri,* III74, cit., pp. 163 ss. : *Hec propmodum aristotelica sententia est non suis verbis expressa.*

[58] Sul *Frammento sopra l 'esplorazione di una caverna* di Leonardo, cfr. J. GANTNER, *Leonardos Visionen von der Sintful und vom Untergang der Welt. Geschichte einer kün-*

stlerischen Idee, Bern 1958, pp. 231 -22. Il frammento inizia così: *Etirato dalla mia bramosa voglia, vago di vedere la gran copia delle varie e strane forme fatte dalla artifiziosa natura, vaggiratomi alquanto infra gli ombrosi scogli, pervenni all 'entrata di una grossa caverna…* (*Codice Arundel,* pp. 155 ss.). Il frammento sulla caverna è cronologicamente e tanto più tematicamente in relazione con il primo abbozzo della "Madonna delle grotte" nei primi anni milanesi. La connessione consisteva nel rinvio alla storia della nascita di Gesù in una caverna, secondo il molto diffuso *Protovangelo di Giacomo* (HENNECKE-SCHNEEMELCHER, cit., pp. 309 ss.). Sull'ispezione speleologica di Leonardo, cfr. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit,* cit., pp. 361 ss. [tr. it. cit., pp. 393 ss.], con il testo del frammento di Leonardo.

[59] Sulle formule di Humboldt circa la naturalità del libro della natura, cfr. H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt,* Frankfurt a.M. 1981; 1983[2], pp. 281-289 [tr. it. di B. Argentan, *La leggibilità del mondo,* il Mulino, Bologna 1984, pp. 291-310],

[60] *Der Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter,* ed. M. Hecker, III, pp. 4 ss.

[61] ALEXANDER VON HUMBOLDT, *Kosmos,* a cura di H. Beck, Stuttgart 1978 (*Quellen und Forschungen zu Geschichte der Geographie und der Reisen,* 12), pp. 201 ss.

[62] Sul tipo di percezione "fisiognomica", cfr. *Kosmos,* cit., pp. 85,90,177,180,192,235,252,264 ss., 275, 384,406. Sull'effetto della natura sul soggetto, cfr. pp. 135, 145 ss., 152, 178, 183, 188,265.

[63] Montaigne, *Essais* II, 12; ed. F. Didot, 259 A.

[64] ID., *Essais* III, 13; ed. cit., 561 A.

[65] ID., *Essais* II, 12; 245 A; 260 B. Gli antropomorfemi sono solo indizi dell'antropocentrismo, come si permette di dire un'ochetta immaginaria di una favola: *Car pourquoy ne*

dira un oysin ainsi: "Toutes le pieces de l'univers me regardent… ie suis le mignon de la nature? " (cit., 271 A).

66 ID., *Essais* I, 20; ed. cit. 40 B; 123; ed. cit. 55 A.

67 *Ivi,* 38; ed. cit. 117 A.

68 SENECA, *Epistula ad Lucilium* LXVIII (VII, 6), 4 (ed. A. Beltrami 1,260).

69 MONTAIGNE, *Essais* III, 13; ed. cit. 570 B: *C'estiniustice, de se douloir qu'il soit advenu à quelq'un ce qui peult advenir à chasqun…* Questo non è dato come saggezza universale epicurea, ma come saggezza esotica: è una formula rituale che i messicani recitano in occasione di una nuova nascita.

70 Cfr. *ivi,* 8; ed. cit. 482 *A: On ne facit point tort au subject, quand on le quitte pour veoir du moyen de le traicter ; ie ne dict pas moyen scholastique et artiste, ie dis moyen naturel, d'un sain entendement.*

71 Cfr. *ivi,* 8; ed. cit. 483 A: *L'agitation et la chasse est propremente de nostre gibbier: nous ne sommes pas excusables de la conduire mal et iumpertinemment; de fallir à la prinse, c 'est aulire chose: car nous sommes nayz à quester la vérité; il appartient de la posseder à un plus grande puissance…* Però non è che la verità sia nascosta, come nella metafora di Democrito, sul fondo di un abisso, piuttosto ci è tolta dall'infinita altezza della conoscenza divina. Per il contatto consapevole di Montaigne con la metaforica della tradizione, questa "correzione", o meglio ancora questa conversione dal basso all'alto, è oltremodo istruttiva. Con un autore tanto disciplinato ci si *può* permettere certe sottigliezze. Dalle metafore del limite per indicare il venir meno della verità, Montaigne trae la media retorica del suo: *Regardons à terre… (ivi,* 12; ed. cit. 544 A).

72 Cfr. ID., II, 12; ed. cit. 249 A.

73 ID., I, 22 [23!]; ed. cit. 41 B.

[74] *Ivi;* ed. cit. 52 A; III 12; 549 A-550 A. Non si tratta necessariamente della morte, ma la malattia è già una sorta di resistenza all'ostinazione contro *la* natura, e da qui si giunge sempre alla stessa ricetta: *Laissons faire un peu à nature,* III, 13; 570-B; II, 37; 396 B.

[75] LICHTENBERG, *Aphorismen,* ed. A. Leitzmann, J 1042 (nella grafìa modernizzata, ed. Promies, J 1065). La beffa si comprende se si tiene presente che nel "Grimm" (*Deutsches Wörterbuch,* XIII, pp. 1278-1280) il termine è indicato per dileggiare, nel contesto polemico della Riforma, le statue dei santi dipinte con colori a olio, o gli uffici cultuali di unzione con crismi sacri. Da qui il gioco di parole dell'apostrofe di Lichtenberg.

[76] *Die Französiche Moralisten,* versione tedesca di F. Schalk, II (Leipzig 1940), p. 38.

[77] F. BACONE, *De dignitate et augmntis scientiarum,* V,4; *Works,* a cura di Speedding, Ellis, Heath, I, p. 64.

[78] *Ivi: Nos vero scilcet sub aspectu coeli degimus;interea tamen animi in cavernis corporum nostrorum conduntur; ut infinitas errorum et falsitatum imagines haurire necesse sit, si e specu sua raro tatnum et ad breve aliquod tempus prodeant, et non in contemplatione naturae perpetuo tamquam sub dio morentur.*

[79] ID., *Novum Organum,* 1,42; *Works* I, p. 164.

[80] Sulla formula della verità come figlia del tempo (*veritas filia temporis),* cfr. H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit,* Frankfurt a.M., 1986, pp. 153-158 [tr. it. di B. Argenton, *Tempo della vita e tempo del mondo,* il Mulino, Bologna 1996, pp. 177-196].

[81] Così secondo Thomas Fowler nella sua edizione del *Novum Organum,* Oxford 1878, p. 211, nota 51.

[82] E. WOLFF, *Francis Bacon und seine Quellen,* Berlin 1910-1913,1, pp. 81-85.

[83] F. BACONE, *Works,* cit., Vili, p. 109.

[84] ID., *Apophtegms new and old,* 263 (*Works,* VII, p. 162): *Democritus said: That truth did lie in profund pits, and whett it was got, it needed much reflning.* Solo nel latino *puteus* il pozzo è anche quello di una sorgente e pertanto la verità è qualcosa che si possa "attingere", venendo dalle profondità, mentre Bacone intende il termine soprattutto nel senso dei pozzi minerari, dai quali non proviene nulla di prezioso e di utile senza un lavoro di raffinamento. Secondo la citazione di Diogene Laerzio (IX, 72), la frase di Democrito suona cosi: *In verità però noi non sappiamo nulla; poiché la verità sta nel profondo.* Nell'uso più comune, il termine *bythos* indica il profondo del mare, pertanto l'atomista greco non intendeva l'ardua accessibilità mediante il lavoro di estrarre e attingere, ma l'assoluta inaccessibilità. A Democrito sarebbe parso giusto, perché sa che gli atomi non possono mai essere posti alla luce; sono una questione di ipotesi deduttiva. Questo tipo di vanità non si trova solamente nell'aneddoto dell'autoaccecamento di Democrito; era presente anche nella protesta dello scettico Cicerone contro la natura che aveva fatto sparire del tutto la verità nel profondo: *naturam accusa, quae in profundo veritatem, ut ait Democritus, penitus abstruserit* (*Academica priora* II, 10,32). Ciò nondimeno la fonte di Democrito ha dominato la tradizione della metafora, fino a Nietzsche, che tuttavia la pone positivamente sotto l'insegna dello scettico che vanifica ogni attesa di verità dal cielo. Solo Jacob Burckhardt, da par suo, è stato in grado di stabilire una relazione diretta tra la caverna platonica e l'essenza della miniera, studiando la schiavitù antica nel suo *Griechische Kulturgeschichte.* È soprattutto l'incatenamento dei cavernicoli di Platone che gli suggerisce l'associazione con i minatori che, in quanto *classe sventuratissima,* avevano dato la misura di *quanto si poteva nuocere agli esseri umani in generale*; essi infatti si sopravvivevano a stento tra grandi fatiche e il loro incatena-

mento era una condizione *permanente anche al di fuori del tempo lavorativo.* Per di più, ecco la nota a piè di pagina, di una sola frase, che dà l'effetto di un colpo di genio: *Forse che la caverna platonica (Resp. VII) si basi sull'impressione tratta da queste miniere?* (*Gesammelte Werke,* V, Darmstadt 1956, p. 151, nota 256).

[85] F. BACONE, *Novum Organum,* II, 48 *(Works,* I, cit., pp. 330-349). SulPautoconservazione come principio moderno di auto-spiegazione della razionalità, cfr. BLUMENBERG, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zu Konstitution der neuzeitlichen Rationalität,* Mainz 1969 (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse,* 1969, n. 11).

[86] F. SAXL, *Veritas filia temporis,* in *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer,* a cura di R. Kilbanski e H.J. Paton, Oxford 1936, pp. 197-222.

[87] Cfr. R. BRANDT, *Über die vielfältige Bedeutung der Bachonischen Idole,* in "Philosophisches Jahrbuch" 83 (1976), p. 50. Brandt considera assai plausibile che Bacone, *dato l'interesse dei puritani per gli "antiquipatresfidei christianae ",* avesse letto anche Arnobio, cosa che avrebbe potuto fornirgli l'accesso all'allegoria della caverna, vista la sua ignoranza del greco. L'accenno al puritanesimo, tuttavia, priva di ogni valore l'indicazione stessa, perché per un lettore che nutrisse un tale interesse Arnobio probabilmente non poteva essere un *pater fidei,* come si mostrerà nella quarta parte.

[88] Cfr. F. BACONE, *Temporis partus masculus,* c. 2; *Works*, III, cit., pp. 529 ss.

[89] ID., *Valerius Terminus,* XI; *Works,* III, pp. 241 ss.

[90] *Ibid..* L'ottica fornisce un concetto della generalità di attenzioni e precauzioni che dovrebbero essere efficaci contro il deteriorarsi e lo sbiadire di impressioni e concetti: *The reflection also form glasses so u-sually resembled to thè ima-*

gery of thè mind, every man knoweth to receive error and variety both in colour, magnitude, and shape, according to thè quality of thè glasses (ed. cit., III, p. 241). Conformemente all'attitudine prevalente di Bacone, non si tratta di immagini nuove, ma del riassunto e della valutazione del saputo, finanche del risaputo, come in questo caso, di cui non si fa alcun uso - neppure un uso metaforico, che in Bacone equivale a retorica.

Quarta parte

Contro-occupazioni

Pourquoi nous faire horreur de notre être?

VOLTAIRE, *Remarques sur les Pensées de Pascal*

Contro-occupazione *[Gegenbesetzung]* significa continuare a seguire l'antico scenario della caverna, con la luce o con il buio, nel mondo superiore o in quello inferiore, all'interno o all'esterno; vuol dire, in fin dei conti, insistere su colui o coloro che battono questa via o che vi sono condotti - ma le mutazioni nelle descrizioni della figura possono essere tali da trasformare il guadagno in perdita all'uscita dalla caverna. L'uscita può divenire entrata, con le spalle all'orizzonte aperto e lo sguardo rivolto al segreto dell'oscurità, da cui magari attendersi una sorta di scoperta o rivelazione che faccia del tutto dimenticare ogni luce naturale. Per questo il ritorno si svolge ora dal punto più basso della via, per portar fuori il fondo della sapienza, il tesoro della caverna inteso come dote per un'umanità accecata dalla luce pura.

Rioccupazione e contro-occupazione mettono alla prova la "stabilità" della figura mitica fondamentale dell'allegoria; una figura che in ogni caso emerge da un dualismo statico. Alle polarità di luce e tenebre, libertà e prigionia, immagini pure e ombre, sapere e opinione, resta da aggiungere l'elemento immaginativo unico della via, di cui sono divenuti indifferenti, da Eraclito in avanti, l'andata e il ritorno, la salita e la discesa, l'entrata e l'uscita. E si tratta pur sempre della via più breve, relativamente alla tettonica della caverna. Non è il momento più indifferente, perché in ogni via ci sono delle deviazioni - al plurale - i cui effetti "formativi" e

la cui capacità di individualizzazione sono stati per lungo tempo ignorati.

Quello a cui pensiamo quando usiamo la parola "romanticismo" non fu il primo movimento di questo tipo nella storia. Là dove emerge qualcosa di simile, per esempio nella tarda antichità con i suoi ricorsi arcaicizzanti e la sua diffidenza verso gli "illuminismi", non mancano le immagini dell'ingresso nella caverna e della discesa agli inferi. La sicurezza della caverna non serve certo come dimora per chi vi sta dentro, bensì come nascondiglio per quello che cerca e per quello che è misteriosamente chiamato a trovare (un mistero non meno imperscrutabile, del resto, del criterio di scelta per l'educando nella caverna di Platone). Romanticismo significa che tutto dipende dal segreto e che tutto ciò a cui si accede liberamente coincide al contrario con l'inessenziale, senza valore formativo e indegno di essere insegnato. Con il che la storia formale dell'entrata nella caverna ha esattamente la stessa tipologia di quella dell'uscita; ed è chiaro che ci sia una reciproca induzione di deputati a ciò che non si può escludere senza sottrarsi al dovere di spiegazione.

Contro-occupazione dunque vuol dire che l'essenziale - il dio, la verità, la sostanza, il tesoro, l'eredità - è sempre nella caverna o, a voler essere minimalisti, in nessun caso si trova fuori dalla caverna. A seconda delle circostanze, la contro-occupazione dell'"eroe" è quella di chi si introduce impavido nell'antro, o di chi se ne esce senza parlare, in inebetito stupore. Entrambi gli estremi mettono da parte l'idea della *paideia.* Chi penetra fino al segreto o al tesoro interiore è piuttosto un avventuriero o uno che ancora non sa quel che lo aspetta; colui che viene condotto fuori dalla caverna, finendo per trovarsi completamente impreparato nel mondo, è l'oggetto di un esperimento sulla "natura" umana, oppure è vittima di un qualche infelice antecedente, che però può

divenire il “fenomeno” in grado di mettere in evidenza le capacità effettive di una scienza dell’educazione vicina all’onnipotenza. La “verità” dello spazio abbandonato della caverna si può auto-denunciare nella semplice incapacità di venire a capo del mondo reale, rioccupata dalla malinconia per la “chiarezza” della condizione perduta. Tornando retrospettivamente a Platone, la differenza tra interno ed esterno, tra alto e basso, si dimostra “ingenua” nonostante il suo *chorismos* di fenomeno e idea, perché nelle ombre c’era un minimo di “preparazione”, il “riconoscimento” del rapporto con l’apparizione precedente. La via dell’ascensione e della discesa era un netto susseguirsi di diverse gradazioni di copie. Mancava del tutto la trascendenza pura, nonostante qualche tarda proiezione.

I. Anteprima storica

L'Enea di Virgilio fece visita in due occasioni a delle caverne, quando approdò alla sponda della sua futura terra, lo scoglio della sibilla cumana. In quel punto, tempo addietro, Dedalo aveva costruito un tempio, dopo il suo volo da Creta e dopo che suo figlio Icaro era precipitato per aver osato avvicinarsi troppo a un dio solare poco benevolo come Apollo. La caverna nella roccia al di sotto del tempio è la sede dell'oracolo, il cui tramite, la sibilla, fa echeggiare paurosamente la sua voce nelle tenebre profonde, quando il dio la possiede in terribile amplesso, come fosse un suo organo. Enea non oltrepassa la soglia dell'antro, perché - al contrario della sua discesa agli inferi - qui si tratta di un evento puramente acustico; la potenza della verità agisce mediante il suo risuonare dai cento pozzi della terra. È questo il momento per esigere dal destino il suo segreto, che il dio conosce, e solo la sacerdotessa è in grado di avvertire l'approssimarsi del dio: *…poscere fata / tempus ait, deus ecce deus.*[1]

L'esclamazione dell'arrivo del dio dà inizio alla mitica *translatio imperii,* il cui veicolo è Enea: legittimare l'ascesa di Roma a partire dalla caduta di Troia. Il potere non si sposta da solo, deve essere trasportato; è una sostanza. La figura centrale della legittimazione è il padre Anchise, che nell'Ade farà sfilare davanti a suo figlio l'intera schiera degli eroi di Roma. Prima ancora gli aveva segnalato il punto di

approdo a Cuma sulla costa italiana, dove la sibilla gli avrebbe dato conferma della sua sorte grazie ai responsi della caverna. Porre il vedere e l'udire a criterio di apprensione della certezza, per i greci come per gli ebrei, è divenuta una pratica comune, da quando Filone di Alessandria aveva tradotto l'evidenza biblica dell'udito in quella greca della vista; in Virgilio sembrano entrambe fuse alla radice della storia di Roma, fino a costituire una forte dualità. L'oracolo della caverna e la catabasi nell'Ade, nel sesto libro dell *'Eneide,* sono tanto l'una quanto l'altra. Ma Enea riesce a guardare - cosa che nel regno delle ombre non è "corporalmente" possibile - solo grazie alla concessione del dio e al sacrificio del suo strumento di mediazione, il ramo d'oro; la sibilla, che gli dà istruzioni su come poter raggiungere suo padre nell'Ade, diviene così la sua scorta. È la sacerdotessa di due divinità, compatibili per il momento solo nell'angusta comunità locale di Cuma: oltre ad Apollo, Ecate, la figlia della notte e dea della luna crescente, retaggio dell'era dei Titani - sopravvissuta forse perché sin troppo ben nascosta nella sua caverna dalla nuova sovranità di Zeus.[2]

Enea raggiunge la terra del suo avvenire nella sfera di influenza delle due divinità: egli in quanto forestiero deve rimettersi al favore della divinità olimpica e di quella inferanotturna. Il poeta intende tuttavia celebrare l'impero augusteo sin dalla sua "arcifondazione": non si limita a far sì che i troiani si impossessino di un territorio o raggiungano una regione, ma li fa penetrare nella terra, li vincola a essa. Anche per questo una delle prime attività a cui si dedicano gli sbarcati è l'edificazione delle tombe di Palinuro e Miseno, su ordine del dio e come lascito del padre Anchise. Così si incomincia la storia, o meglio: così la si celebra. E la verità della grande caverna dell'Ade appartiene a questa storia in quanto storia a venire, la cui "idea" - se così si può dire con linguaggio platonizzante - poteva rendersi manifesta solo

mediante questo rituale. Il mito è demiurgico, e il riverbero di questa luce colpisce in pieno Augusto, il "perfezionatore del mondo". Le idee e la loro verità, però, in questa grandiosa inversione, sono suggerite nella caverna, esposte a un singolo atto di visione estatica da parte di Enea - in fin dei conti non è altro che la visione del poeta che per i suoi contemporanei ha escogitato questo *défilée* della sua storia, che per l'eroe dell'epos doveva essere quanto di più sconosciuto e ignoto, mentre per i lettori era la *memoria* politica.[3]

Scendendo agli inferi verso il padre, Enea si prende non solo la benedizione per l'inizio della storia, ma anche e contemporaneamente la sentenza definitiva su questa storia. Il giudizio dei morti come decisione sulla purificazione ancora da infliggere all'anima non è appunto ancora, nell'escatologia pitagorica, orfica e platonica, il grande giudizio universale della promessa neotestamentaria; e non lo è proprio perché può essere la determinazione di molteplici vie. Anche la caverna dell'Ade virgiliana è un regno di provvisorietà, di attese, di anime erranti, di *eidola.*

Guardando retrospettivamente la *nekya* di Virgilio, si comprende quanto poco ovvia sia stata la vicenda delle ombre di Platone, le quali, seguendo la processione delle cose, con i loro movimenti davano agli spettatori legati e ammaliati al loro posto, materia per il loro *agon,* che consisteva in prognosi del futuro in quanto ripetizione del medesimo, qualcosa che dunque aveva a che fare più con il cosmo che con la storia. Ma nella ripetizione del medesimo come dell'uno consisteva lo scarto dell'apparenza rispetto all'idea, il difetto della teoria delle ombre come legalità della ripetizione rispetto alla singolarità dell'archetipo, ovvero del legislatore. L'anteprima degli eroismi di Roma a cui assiste Enea non può fondarsi su questa premessa, benché la tradizione apocalittica non permetta di escludere che il corteo delle ombre e il corso della storia abbiano, nel loro esse-

re determinati dal fato, una qualche attinenza con il moto degli astri, di modo che la teoria delle ombre della caverna platonica sia una parodia della vera astronomia. Incalzare il poeta in modo così speculativo è certamente inammissibile, in ogni caso è meno ammissibile che rispetto al filosofo; tuttavia, se la determinazione del destino si aggiungesse a un terzo, al di fuori del corteo delle ombre e della storia, la "verità" sarebbe di nuovo al di fuori della caverna, quella dell'Ade come quella del mondo. Se tutti i *fata* sono sottomessi a una *heimarmene,* storia e giudizio non si possono separare, e allora la parata sotterranea nella quale Anchise mostra la benedizione di Roma è già il verdetto del suo compimento - e l'Apollo cumano, per il tramite della sua sibilla, ha buon diritto di riservarsi, nel punto più alto della storia che è appena incominciata, un altro tempio, questa volta non da Dedalo, ma dal marmo di Paro. Anch'esso dovrà avere la qualità del sublime e dell'incommensurabile che Virgilio, con l'aggettivo *immanis,* attribuisce a tre luoghi: il *templum* sulla scogliera, l'*antrum* della sibilla e la *spelunca* di Ecate.[4]

È il *pius* Enea ad attribuire l'epiteto, perché garantisce la sua affidabilità nel compimento delle condizioni del patto per l'avvenire di Roma: come procedere con i sacrifici e i morti, come adempiere alle disposizioni ricevute dal padre e quindi alla custodia del destino negli inferi. La venerazione che l'era cristiana riservò a questa poesia non ha a che fare solo con la sua dimensione escatologica; la via che va da Troia al Lazio ha la figura di una *conversio,* ed Enea ha la statura di un santo; la religione della tomba vuota, una volta uscita dalle catacombe ed elevata a culto di Stato, porrà i resti dei suoi martiri al posto delle indisponibili vestigia del suo fondatore, la cui presenza corporea verrà celebrata nella liturgia sulle tombe dei santi. La grotta della nascita e il sepolcro sono caverne abbandonate come le catacombe delle persecuzioni; ma la provenienza da esse determina la *me-*

moria. Non a caso, per trovare i grandi dei tempi passati, dell'antico patto, si andava a cercare nelle caverne dove erano stati sepolti. Nella *Vita di Pietro Ibero,* un monaco monofisita, poi vescovo di Majuma presso Gaza, vissuto nel quinto secolo, si racconta la scoperta, in una caverna, della tomba di Mosè; non è poca cosa, perché nel quinto libro di Mosè *[Dt* 34,7] si diceva che nessuno sapesse dove fosse la sua tomba. Nel suo pellegrinaggio in Terra Santa, Pietro giunge a est del Mar Morto, fino al monte Nebo, dal quale Mosè potè scorgere Canaan, la Terra Promessa, prima di morire. Qui all'avversario della dogmatica del Concilio di Calcedonia si narra di come un pastore, mentre portava al pascolo il suo gregge, avesse scoperto una grotta *piena di molta luce, di aromi e di splendore,* e - come incoraggiato da una forza divina - vi fosse entrato, imbattendosi in un vegliardo, *dal volto splendente e pieno di ogni bellezza che giaceva su un letto luminoso che irradiava magnificenza e grazia.*[5] Dato che il vegliardo non poteva darsi a conoscere, non è chiaro come abbia fatto il pastore a convincersi che si trattasse di Mosè, cosa che senza esitare comunica a tutto il villaggio, non senza aver prima contras-segnato, *ispirato da Dio,* la via dell'ingresso alla caverna con delle pietre. Tuttavia gli altri non riescono a ritrovare il luogo. Il pastore si appella ai suoi mucchi di pietre, e questo gli procura una credibilità sufficiente a convincere che *la visione era vera.* Si raccoglie del materiale e si erige un santuario nel quale da allora sono accaduti ininterrottamente segni e prodigi.

In questa leggenda, di un genere ricco di numerose varianti, la caverna diviene uno spazio trascendente. Perché, senza dubbio, quello che il pastore scopre non è tanto la salma di Mosè nella sua tomba, come fosse una reliquia, quanto il santo trasfigurato dall'aura dell'aldilà. Neppure il luogo dell'apparizione può essere ritrovato; come accade agli dèi dell'antichità, ma anche a Gesù dopo la resurrezione, la caverna, svanendo dal mondo, acquista l'aura del di-

vino. Invertendo esattamente ciò che si esige da una realtà, questa si rivela con il semplice stigma del suo esserci-stata. Nonostante la consuetudine di collocare accanto ai morti nella grotta funebre un prezioso corredo, il povero pastore non ha evidentemente trovato alcun tesoro sul monte di Mosè (o si era taciuto al monaco pellegrino un risvolto squallido della scoperta, per rispetto alla santità del luogo?).

Quella che è semplicemente la norma nella "rioccupazione" del contenuto della caverna non è la luce o l'aroma, ma il tesoro che ripaga il coraggio di chi si azzarda a entrare e che "trasforma" la vita di questi non meno che la visione del santo. La tradizione leggendaria non ha mancato di attribuire la più antica caverna del tesoro allo stesso patriarca Adamo, che si sarebbe premunito di un lascito, un deposito di oro, incenso e mirra, non appena gli parve confermata la minaccia che sarebbe dovuto morire.[6] Il timore per i morti venne supposto come difesa dei tesori che essi custodivano; ma la brama per il contenuto delle caverne farà sì che qualcuno si ritrovi ricompensato per la sua mancanza di timore. Così le caverne del tesoro ottennero l'irreale che, per i romantici, le predispose alla storia.

II. Esperimento umano

Indagare e apprendere vuol sempre dire ricordare, l'aveva detto Platone, per bocca di Socrate, già nel *Menone,* aggiungendo però che non sarebbe stato possibile dimostrare neppure la verità di questa affermazione. Anch'essa non sarebbe stata altro che un ricordo. Comunque sia, Socrate riuscì a "dimostrare" qualcosa grazie a uno schiavo della casa di Menone che, completamente a digiuno di geometria, ne estrasse ugualmente i postulati elementari, opportunamente incalzato da Socrate. Non occorrerebbe ricordare questa lezione di *anamnesis,* se non perché induce a riflettere sul fatto che a quanto pare nel mito della caverna ci si dimentica del ricordo.

Si potrebbe dire che il senso drammatico di Platone raggiunga il suo culmine solo nella situazione della caverna, quando sacrifica i suoi prigionieri all'oblio di sé nel mondo delle ombre. Posto che sia così, si deve considerare anche un'altra differenza tra il *Menone* e la *Repubblica',* l'antropologia contraddittoria di quest'ultima. Lo schiavo di Menone non è ateniese, è dunque un barbaro che solo grazie all'ambiente è divenuto pratico della lingua greca. Proprio questo è il punto cruciale dell'esperimento di Socrate: chiunque in generale possiede la dote dell'*anamnesis,* e con l'opportuna *maieutica* sarebbe in grado di dame prova. Il dialogo politico, invece, tende all'esatto opposto: le differenze tra gli uomini in quanto a doti e attitudini nelle funzioni e nei servizi

dello Stato. Il problema centrale dello sguardo rivolto filosoficamente allo Stato deriva dall'introduzione di procedure atte non solo a formare le attitudini, ma fin da subito anche a selezionarle, o ancor più radicalmente a produrle. La filosofia non è affatto cosa di tutti, a tal punto che ha bisogno dello spiegamento di tutte le arti per individuare e formare i pochi che possano seguire la sua via.

Il mito della caverna dimentica l'*anamnesis,* perché farebbe perdere legittimità alla sovranità dei filosofi nella *polis.* In quanto competenza potenziale di tutti, la capacità di vedere che hanno pochi, e da cui gli altri dipendono, non avrebbe più l'evidenza che soltanto la filosofia può trasformare in istituzione politica.

Questa rivalità tra una definizione essenzialmente antropologica e i fattori dell'ambiente e dell'educazione umana non si limita all'ambito della teoria platonica dello Stato, si estende lungo la storia in sempre nuove varianti terminologiche e dogmatiche. Tanto più si riconosce e si assume per l'uomo un patrimonio naturale, quanto meno ogni istanza che riguardi la legittimazione e la competenza possono insegnargli alcunché, o illuminarlo, o eleggerlo, o finanche "rivelargli" qualcosa. E quanto più significativa è l'influenza che proviene dall'esterno o addirittura dall'alto, tanto più debole si rende la componente antropologica che si mostra in forma di *anamnesis,* di *ideae innatae* o di *lumen naturale* e che tende sempre all'autonomia. Il tratto geniale dell'allegoria platonica della caverna era che ogni diffidenza endogena contro il mondo delle ombre veniva soppiantata e spodestata dall'offerta elementare di un "impiego" agonico-teoretico sotto la regia delle ombre.

Solo tenendo presente il passaggio dalla cornice gnoseologica a quella della teoria dello Stato è possibile comprendere come mai Platone sacrifichi la peculiarità semimitica dell *'anamnesis* a vantaggio dell'esistenza etica e teoretica

dell'uomo, per far sembrare meno vistosa la rottura sistematica nella teoria politica. Tuttavia, non può per questo rinunciare a uno dei profitti che il teorema dell'*anamnesis* comporta: quello dell'argomento dell'immortalità. La preesistenza dell'anima, garantita dall' *anamnesis,* ha la sua funzione politica nella compensazione delle diseguaglianze necessarie alla *politela,* che si svolge come mito dell'elezione dei disincarnati.

Non solo gli dèi sono sgravati dalla responsabilità per le sorti umane; anche lo stato non fa che amministrare semplicemente ciò di cui ciascuno si è assunto la responsabilità per se stesso nell'essersi scelto la propria vita. Per esserne consapevoli, non è necessario ricordarselo. Il mito con il quale Platone conclude il dialogo sullo Stato ha una sua suggestiva verosimiglianza: la preesistenza come condizione di possibilità della scelta del destino e la postesistenza come condizione di possibilità del tribunale dei morti sono i due aspetti dell'idea di immortalità che sgravano lo Stato dal peso incontestabilmente evidente della sua ingiustizia, quand'esso trovi già pronta e accolga in sé, come un substrato naturale, la diseguaglianza dei suoi cittadini, determinata dalla loro stessa decisione.

Il cristianesimo ha distrutto la simmetria tra preesistenza e postesistenza. Credeva di non aver bisogno del momento della scelta della propria vita, avendo in mente un dio la cui cura per l'uomo era scevra da ogni sospetto. Ciò comportò per l'uomo un nuovo diritto alla fiducia, che gli antichi dèi non avevano potuto rivendicare, vista la loro incostante moralità.

Ciò nondimeno l'idea di giustizia del mito platonico ritorna in Agostino, in forma mutata: i mali del mondo non sono altro che punizioni per i peccati dell'uomo, e in quanto tali sono la prova della sua libera responsabilità per se stesso. In tal senso, però, entrò in gioco anche un'altra for-

ma di preesistenza: la preesistenza del genere umano, che con i suoi primi rappresentanti aveva determinato il proprio destino, decidendo per la conoscenza del bene e del male. Questa eredità - assunta non già da tutti mediante *anamnesis,* ma solo da alcuni mediante una sorgente di fede non facilmente raggiungibile - oscura ogni altro tipo di *a priori* e lascia l'uomo in un mondo che non può determinare e che non gli è destinato. Questo squilibrio postparadisiaco tra uomo e mondo conteneva un'implicazione di realismo, la cui rappresentazione e interpretazione farebbero credere a una nuova variante dell'allegoria della caverna.

Il prezzo per l'eliminazione dell *'anamnesis* nel mito platonico è la violenza con la quale colui che si libera dalle catene, senza alcuna consapevolezza delle possibilità che gli si stanno per aprire, soltanto retrospettivamente può essere iniziato alla relazione dei gradi ontologici di volta in volta superati. La mia ipotesi era che questa violenza, applicata per eseguire una priorità, dovesse significare la *polis* concreta che educa e che seleziona. Al nostro concetto di educazione è diventato del tutto estraneo che questa attività possa incontrare un soggetto privo di qualunque motivazione e senza nessuna idea su ciò che potrebbe effettivamente interessarlo.

L'introduzione dell'*anamnesis* nella caverna avrebbe dunque "modernizzato" l'allegoria. Avrebbe reso possibile la collaborazione dei prigionieri nel liberarsi dalla caverna, se non proprio impulsivamente, quanto meno seguendo un'idea di felicità. Il ricordo fonda sempre una certa quantità di aspettative. Quanto meno, avrebbe impedito ai prigionieri della caverna di tacitare del tutto il sospetto che alle loro spalle ci potesse essere qualcosa che avesse a che fare con le loro regolari percezioni e che questo qualcosa avesse un "senso" per loro e consentisse di avvertire le catene. Comunque si fosse pensato lo svolgimento della libera-

zione, il ritornato sarebbe stato percepito in ogni caso in maniera diversa. Ma non avrebbe mai potuto essere quel Socrate continuamente *costretto* dagli interlocutori dei suoi dialoghi a impelagarsi nella verità; piuttosto, sarebbe stato *incline* a consentire agli altri di pensarsi al di fuori della propria condizione e a trovare da sé la propria via.

Quel che di arcaico avvertiamo nell'allegoria platonica della caverna è il modo rude con cui si compie il processo dell'erudizione (benché i greci non avessero un equivalente dell'espressione educativa latina *eruditio).* La violenza sta all'inizio della *paideia,* e una minaccia di violenza costituisce il finale della storia - ed è comprensibile, perché coloro che sono rimasti indietro vivono ignorando del tutto quello che l'unico selezionato aveva vissuto e ottenuto alle loro spalle, al di fuori e all'aperto. Nessuno dei prigionieri ha qualcosa del giovane schiavo del tessalo Menone. Così chi è formato diviene una rarità, e può salvarlo solo il fatto di raggiungere il potere.

Un inatteso retropensiero agisce nel concetto della sovranità filosofica, benché sia tipico di ogni tirannia che il sovrano debba pensare alla propria autoconservazione come condizione di possibilità per tutti gli altri.

Si può rapportare la riduzione sistematica del platonismo della *Repubblica* alla storia del platonismo e dei suoi problemi di scuola. Il filosofo è legittimato da un'esperienza esoterica che non può venir trasformata a piacere in informazione o insegnamento, né può trasferirsi in manuali e proposizioni che arricchiscano il patrimonio comune di una scuola. Anche nella storia del platonismo l'*anamnesis* cede il passo all'*ekstasis,* che nella Settima Lettera - secondo la cornice fornita dallo stesso Platone - trova una descrizione affine alla mistica. Rispetto a coloro che pretendono per sé l'iniziazione ai misteri ultimi della sapienza, nell'ambiente dell'Accademia circola una comprensibile diffidenza. Ma

anche la semplice conseguenza che, se la verità ha pretese così estreme, la ragione normalizzata dovrebbe limitarsi ad affermare che per l'uomo non c'è alcuna conoscenza. Questa facciata scettica non è che l'esatto complementare dell'interno esoterico, con il suo eccedere nella trascendenza delle idee.

L'*anamnesis* sarebbe stata troppo debole per reggere le conseguenze del vincolo che vien fatto derivare da istanti di visione immediata dell'essere-che-è: dominare solo nell'Accademia e non nella *polis.* E anche là, dominare su una schiera scelta, anche se non prescelta. È aspirante di tale formazione non già chi ne sia coinvolto, ma chi è selezionato per essa. Le differenze naturali dello Stato classista platonico si prolungano in conformità all'epoca, fino a raggiungere le differenze di prossimità che stabilirà una futura teologia dell'elezione per grazia, della predestinazione di una piccola schiera in mezzo alla *massa damnata.*

L'allegoria della caverna dell'africano Arnobio intensifica il tratto di esclusione *dell' anamnesis,* tratto che ci sembra poco coerente nella sistematica platonica (sempre che esista una cosa del genere). E non è un caso; questa variante, che risale alla fine del quarto secolo, non è solo una rioccupazione - come l'allegoria della caverna di Aristotele - ma è opposizione decisa a ogni platonismo, compreso quello che di esso ha solo il nome. È bizzarro, se si tiene conto dell'affinità che si fa sempre più chiara tra la dogmatica cristiana e il neoplatonismo, soprattutto la dottrina della trinità e quella delle ipostasi.

Un secolo prima di Agostino, questa relazione non aveva ancora ricevuto la sua consacrazione propedeutica per le biografie cristiane. I greci non avevano *nessuna sensibilità per la metanoia…,* come ebbe modo di notare Wiliamowitz nel suo incompiuto *Glauben der Hellenen*,[7] Questo è uno dei motivi per cui nell'allegoria della caverna si debba usare

violenza per mettere in moto la *paideia.* Una biografia fitta di svolte e conversioni come quella di Agostino sarebbe impossibile con queste premesse.

Wiliamowitz, però, con il suo appunto, intendeva dire anche qualche cosa d'altro; a lui interessava la genuina serenità dello spirito greco - non senza un intento polemico nei confronti di Nietzsche. In effetti la stessa osservazione si può rivolgere anche al tema principale della tragedia: se in generale la cosa migliore è non esser mai nati, non vale a nulla convertirsi o cambiare; anzi: ci si ritroverebbe sempre più inesorabilmente invischiati.

La terza allegoria della caverna proviene dall'Africa, ma non dalla parte colonizzata dai greci, che nel Terzo secolo aveva dato i natali alla figura principale del neoplatonismo, Plotino, originario dell'egizia Licopoli. Qui invece si tratta dell'Africa latinizzata in seguito alla terza guerra punica, dove aveva trovato origine una parte importante della prima letteratura del cristianesimo occidentale. Lo scritto polemico *Adversus gentes* di Arnobio, africano della Numidia, è un esempio di quella cupa retorica di cui Tertulliano era stato maestro, e che a sua volta si mostrava capace di un crescendo dall'effetto esotico.

Lo stesso Agostino, da vescovo di Ippona, non saprà sottrarsi, nella sua teoria dell'elezione per grazia, a questa feroce peculiarità della tradizione provinciale; nonostante la sua conversione filosofica dovuta *all' Ortensio* di Cicerone, cede alla fine all'assolutismo paolino della grazia e alla sua preferenza per la cruda predestinazione, che nelle sue mani finisce con l'assumere il tono della riprovazione. Così lontano da Roma, la dannazione in quanto nucleo delle promesse pendenti sembra essere stata ancora più credibile (o dovremmo dire più efficace?). La trasformazione giuridica della mentalità teologica diede al concetto di grazia, che stava ponendosi in primo piano, ciò che gli spettava fin

dall'inizio: l'implicazione dell'eccezione. Per tutto il tempo in cui gli stessi cristiani furono l'eccezione del piccolo numero, questo significato forgiò la relazione di distinzione tra salvezza e condanna, ed è qui che prende forma il computo poco rassicurante, per quanto remoto, sulle sorti del mondo.

Il cristianesimo latino lungo la sottile linea costiera dell'Africa settentrionale non ha preso parte alla spiritualizzazione diffusa nel resto dell'ambiente cristiano, sotto il segno di Platone, in modo particolarmente acuto ad Alessandria, anzi: prese forma proprio contro di essa. Da qui dunque il concetto di grazia fondato *sull'eredità,* contrapposto a quello di *riscatto.*

Questa contrapposizione non concerne soltanto la maggiore intensità di coscienza della colpa e del bisogno di redenzione; essa implica anche l'eliminazione di una metafisica dell'immortalità, che sottragga l'anima dal coinvolgimento nella morte del corpo, in virtù della sua differente costituzione. Presupposto decisivo per la configurazione dogmatica di un'escatologia che volesse mettere in gioco solo dopo la morte l'esito della salvezza o della condanna, nell'implacabile separazione di ricompensa e punizione, era la dottrina platonizzante della sostanza che stabilisce l'anima immortale per natura e disposizione: il tribunale non poteva sentenziare qui la vita, là la morte. Beatitudine o dannazione si giocavano solo all'interno di una medesima indistruttibilità.

Con l'una o con l'altra visuale ci si poteva richiamare alla dottrina della rivelazione. Il dono di salvezza della "vita", in Giovanni, non è quasi pensabile se non come il fatto che coloro che ne prendono parte sfuggano alla morte definitiva di tutti gli altri. Elezione sarebbe dunque permanenza in vita, rigetto della rovina naturale della morte, ma non martirio. Ecco che allora la metafisica dell'immortalità, a pre-

scindere dalla sua qualità, non è così "naturale" come pareva tradizionalmente. Senza lo sguardo retrospettivo sulle "prove" platoniche dell'immortalità doveva modificarsi anche la prospettiva sull'allegoria della caverna: non è che fu omessa la sua preistoria, la si dovette negare, e di conseguenza la sua "dopostoria" non fu elevata a certezza mediante la visione delle idee ottenuta grazie alla via della *paideia.*

Quel che poteva contenere una promessa di salvezza, di fronte a una natura umana in tutto corruttibile e mortale, e per di più ancora priva dello spirito e cieca, era formulabile in modo più radicale di quanto sarebbe stato possibile con i presupposti dell'antica metafisica, che in forma di sapienza naturale rilasciava già una garanzia di incorruttibilità. Con l'immortalità intesa come grazia concessa a un essere indigente giunge alla natura qualcosa di totalmente inaudito, qualcosa di inconcepibile "da fuori" secondo i dettami del mondo, qualcosa che senza rivelazione sarebbe stato impossibile da presagire e tanto meno da ottenere. L'atto della salvezza sopraggiunge alla natura umana, la strappa dalla morte, suo destino conseguente e definitivo.

A questo concetto di "redenzione" corrisponde l'impotenza della ragione umana e l'unico insegnamento esterno in grado di fungere da aiuto, al di là di tutte le conoscenze e le verità offerte dai filosofi. In tal senso la dottrina rivelata diviene qualcosa di più di una semplice integrazione di ciò che l'uomo avrebbe potuto ottenere con le proprie forze; essa diviene improvvisa apertura su quel che di determinante ed essenziale può darsi per lui.

La conoscenza sarebbe allora tutt'altro da ciò che di essa era stato affermato nella prima frase della *Metafisica* aristotelica e che la tradizione aveva raccolto. Nulla si muove nell'uomo per natura verso la conoscenza. D'altra parte Dio non avrebbe certamente dato alle sue creature qualcosa che

sarebbe loro spettato o di cui avrebbero avvertito la necessità. Egli le avrebbe piuttosto costrette a un'inusuale felicità che si potesse comprendere e godere solo a posteriori. La conoscenza stessa della salvezza è parte del dono della salvezza; così come, in termini paolini, si deve credere di credere e questo significa essere "giustificati" per fede. Sapere che si crede quando già si crede non è una scoperta dell'africano Arnobio.

Da questa latinità nordafricana giungerà una delle risoluzioni più importanti per la storia della dogmatica cristiana, ma anche per la filosofia medievale: la sconfitta del pelagianismo. La dottrina di un commentatore delle lettere paoline, originario della Britannia e fuggito nel Nordafrica da Roma, dopo la calata dei Visigoti, non si limitò, all'inizio del quinto secolo, a irritare Agostino, ma giunse a determinare i contravveleni della sua teologia. Per Pelagio, l'uomo è capace di salvarsi con le proprie forze e la grazia della rivelazione gli è data solamente per facilitarne l'apprensione. Due anni dopo la caduta di Roma per mano di Alarico, Agostino riprese questa disputa, conducendola sul medesimo campo di Pelagio: le lettere paoline, a eccezione della *Lettera ai Romani.* Nel 416 a Cartagine si pronuncia la risoluzione contro la dottrina che intendeva la grazia come semplice bisogno di rinforzo della natura; nel 417 papa Innocenzo I conferma a Roma questo verdetto. Un anno dopo a Cartagine la disputa si fa ancora più accesa. Era bastato appena un decennio per trasferire il contenzioso sul suolo africano; la paralisi di Roma in seguito all'assalto dei goti sgombrò il campo alla tradizione africana.

Questa tematica, sotto il titolo di disputa sulla grazia, avrebbe inquietato l'intera storia spirituale d'Europa per un millennio e mezzo. Non si trattava di una questione qualunque di dogmatica cristiana, né di un problema prevalentemente teologico, bensì di una questione elementare, finan-

che prefilosofica, circa la natura e la qualità dell'uomo. Si cercherebbe invano, tra le fonti di Rousseau, una qualche traccia di pelagianismo, tuttavia ne sarebbe stato il promotore e il traduttore nell'idioma moderno della critica culturale; al posto della grazia si assume dunque la cultura come quintessenza critica. Se e in che misura sia necessaria e utile, dipende appunto di nuovo da ciò che l'uomo è in grado di fare nella sua condizione originaria, e da ciò di cui potrebbe fare a meno.

Agli inizi di questa dogmatica della grazia che oscilla da un estremo all'altro, l'incapacità di salvarsi e la non-necessità della salvezza vengono a coincidere, come è il caso di Arnobio Afer. In ciò consiste precisamente la straordinarietà di un'apertura che permette all'uomo di vedere che egli può essere qualcosa che non ha mai desiderato di essere e che mai avrebbe potuto intendere come sua possibilità. Da questo punto di vista, non si tratta di redimere una coscienza tormentata dall'insufficienza e dall'indigenza, sottraendola dal peso di un'esigenza impossibile da soddisfare; l'esperienza paolina fondamentale della legge ultraesigente e della giustificazione come unica forma di liberazione è estranea ad Arnobio. La pura bontà del nuovo dio si mostra nella sorpresa di una novella per la quale non c'era stato alcun avvento.

In tal senso l'antropologia di Arnobio è l'esatta controparte del "dio straniero" di Marcione, il cui favore non si può pretendere, la cui benevolenza non si può impetrare.[8] L'uomo non è neppure essenziale per l'integrità del mondo, né indispensabile per il suo perfetto compimento. È difficile da comprendere come il nuovo messaggio di salvezza possa stare in una possibile relazione con le idee della creazione del mondo, per opera dello stesso Dio. Il problema fondamentale del cristianesimo, che molto più tardi si sarebbe chiamato "dei due articoli", viene messo in secondo

piano per pura e semplice indifferenza. Arnobio non si spinge dunque così lontano, come aveva fatto Marcione nel secondo secolo, perché si accontenta di descrivere la rivelazione come evento in assoluta discontinuità con la storia e con la coscienza. È l'espressione del modo di operare proprio di Dio, quando opera. Per questo ha bisogno di un'umanità senza ricordi e senza aspettative: che fa la comparsa nella "terza allegoria della caverna".

L'uomo non trova alcun fondamento nello stupore per il mondo, a cui tanto spesso si è attribuita l'origine della metafisica. Non riconoscere la meraviglia del mondo, né tanto meno comprenderne la possibilità, condanna l'uomo al fallimento del proprio inserimento in questa totalità, con uno stato di sprovvedutezza indifferente verso ciò che egli stesso non è. Come poi sia giunto al mondo, gli rimane oscuro. La supposizione che vi siano ingredienti gnostici da Marcione, Basilide e Origene è tanto da escludere quanto da dimostrare. Tra l'altro, che un demiurgo inferiore sia stato l'artefice del mondo ma non dell'anima o, viceversa, che sia stato l'artefice dell'anima ma non del mondo, è del tutto equivalente. Il risultato dell'indolenza del mondo, che compare nell'allegoria della caverna di Arnobio, sarebbe lo stesso: *Quid enim sumus homines, nisi animae corporibus clausae?*[9] L'immagine platonica non pare ad Arnobio ancora sufficientemente drastica per rendere il timore dell'anima consegnata al destino del corpo; è per questo che intensifica la metafora con l'essere affissi ai corpi come inchiodati a delle travi *(velut trabalibus clavis afflixi),* come avesse in mente il crocifisso. Tuttavia in tutta l'opera non si trova traccia che attesti la conoscenza della vita di Gesù, il che va ben oltre il paolinismo esclusivo di Marcione, a cui peraltro non importava nulla che il testimone della sua fede non avesse mai visto Gesù in carne e ossa.

Quanto vale l'uomo, è questa la domanda introdotta dalla nuova allegoria della caverna: *cuius sii pretii homo.*[10] Il lettore deve immaginarsi una cavità della terra, una camera accogliente. La stanza è chiusa da un tetto, a lato è cinta da pareti che la proteggono tanto dai rigori dell'inverno quanto dalle calure estive, mantenendo una temperatura costante. In tal modo l'apprendista rimane ignaro dei cambi di stagione, li può solo immaginare. Oltretutto in questo posto non possono giungere né suoni né voci, né tantomeno i canti degli uccelli, né il verso di animali selvatici, e neppure il frastuono della tempesta, o il rumore di un uomo, né lo sciabordio del mare, o il terribile tuono del cielo. L'illuminazione non proviene né dal fuoco né da un raggio di sole. È ammesso soltanto un chiarore non meglio precisato *(nothum aliquid),* che non è né luce né tenebra. Non ci può essere alcuna porta e nessun accesso diretto e, se c'è, è complicato da molti passaggi che non possono mai aprirsi a meno che non sia richiesto da un motivo impellente.

In tal modo si presenta lo scenario sul quale l'immaginazione può prefigurare il suo esperimento. Resta ancora da delineare il profilo del soggetto da introdurre, che dovrebbe essere portato da neonato senza alcun prontuario in questo luogo vuoto e deserto. Per il soggetto-oggetto dell'esperimento mentale c'è una prescrizione chiara che conviene citare: *Discenda pure, questo neonato, da Platone o da Pitagora o da uno di quelli che si dice siano stati d'intelletto divino o chiamati sapientissimi dai responsi degli dèi.* Introdotto così il processo di ricerca, si deve provvedere alle necessità del bambino senza fargli mancare nulla.

È la volta di quella che molto tempo dopo verrà chiamata "persona di riferimento" e che Arnobio ritiene necessaria, secondo una teoria educativa che si riscontrerà ancora nell'illuminismo. Soltanto, questa persona dovrà adeguarsi in tutto all'anticipazione della critica culturale di Rousseau:

Usiamo, per questo, una nutrice che s 'avvicina a lui sempre nuda, sempre muta, senza far parola: non muova la bocca né le labbra per parlare, ma, datogli il latte e prestategli le cure necessarie, lo lasci al sonno e vegli ininterrottamente, giorno e notte, davanti alle porte chiuse: è necessario, infatti, che siano spesso a portata di mano le cure della nutrice e che si sorveglino di quando in quando i movimenti del bimbo. Quando più tardi il bambino necessiterà di cibi solidi, sarà ancora la balia a occuparsene, non prima di essersi tolta i vestiti e badando a restare in silenzio. Non si deve mai alternare il cibo, che deve contenere sempre gli stessi ingredienti e deve essere preparato sempre nello stesso modo, per esempio una polenta di miglio o un pane di farro oppure, a imitazione dei tempi antichi *(ut secula imitemur antiqua),* ghiande abbrustolite o bacche di arbusti selvatici. Non c'è posto per il vino in questo programma alimentare preculturale, i cui componenti sembrano illustrare i *pabulo dura* citati a esempio da Lucrezio per i romani satolli. Per placare la sete c'è acqua fresca, attinta con moderazione dalla fonte, possibilmente presa dall'incavo delle mani.

Il gesto arcaico e oscuro domina il repertorio visuale. La cosa più importante è che la continuità abituale non dia occasioni di aprire orizzonti di desideri e di desiderabili: *Perché tale modo gli diverrà familiare in forza dell'abitudine e si muterà in seconda natura né il suo desiderio si spingerà oltre, ignorando che ci sia altro che possa ricercarsi.*[11]

Non si può non vedere quanto la terza allegoria della caverna dipenda dalla prima, cosa che tra l'altro è letterariamente sicura, data la conoscenza che aveva Arnobio di Platone; questo però non significa affatto che siamo di fronte a una riproduzione o a una variante del testo primario. Se si cerca un testo primario, è molto più probabile che Arnobio si sia rivolto decisamente contro il mito della caverna di Platone, utilizzando un passo di Erodoto in cui si riporta

l'esperimento del faraone egizio Psammetico. Con l'allestimento dell'egizio si poneva una questione che nello scenario di Platone si poteva risolvere soltanto a favore delle sue premesse.

Erodoto giunge, all'inizio del secondo libro delle *Storie,* al gradevole imbarazzo di riportare le sue esperienze e gli insegnamenti raccolti in Egitto, perché con il cambio di trono da Ciro a Cambise i greci dell'Asia minore furono costretti a prender parte alla campagna egizia del nuovo sovrano. Ciò gli diede occasione di una bella antitesi. La sovrabbondanza degli dèi del Nilo lo sgravò comunque dall'incombenza di nominarli tutti, d'altronde egli era dell'idea che il sapere degli uomini fosse uguale a quello degli dèi, vale a dire: insignificante. Ciò nondimeno, il sapere degli egizi riguardo alla storia umana lo impressionò a tal punto da desiderare una conoscenza più dettagliata al riguardo.

Per quanto nel testo venga prima, il racconto dell'esperimento del faraone Psammetico non è che la pura conseguenza di questa opzione. Il sovrano aveva voluto chiarire una volta per tutte la posizione del suo popolo nella storia delle origini dell'umanità. Il rischio nazionale era grande. Fino ad allora gli egizi erano ritenuti il popolo più antico del mondo e solo negli ultimi tempi si incominciava a insinuare il dubbio che i frigi fossero ancora più antichi. Cosa che non lasciava alternativa agli egizi che essere come tutti gli altri popoli, dopo quelli più antichi. Psammetico ordinò che si facessero ricerche, ma senza esito (il che dice molto della qualità dei suoi ricercatori in un caso così delicato sul piano politico). Infine è il faraone stesso ad avviare la procedura (*epitechnatai*): consegna a un pastore due bambini appena nati scelti a caso, con l'accordo di farli crescere insieme al gregge, in modo tale da tenerli lontani da suoni umani. Il pastore doveva permettere solo alle capre di acco-

starsi ai bambini, cosicché potessero nutrirli del loro latte. Tutto ciò fu disposto per risolvere un unico enigma: quale parola sarebbe stata pronunciata dai bambini alla fine della fase del mero balbettio. Non trattandosi di un esperimento mentale, accadde l'inatteso: un giorno il pastore entrando nella capanna sentì i due bambini, ormai entrambi di due anni, che con le mani alzate dicevano la parola *bekòs.* Il faraone, a cui fu riferito espressamente il caso, fece di nuovo chiamare i suoi esperti e giunse a scoprire che la prima parola che i bambini avevano emesso era quella che usano i frigi per dire pane. Era dunque deciso: i frigi erano più antichi degli egizi.

Erodoto, che bisogna immaginare sempre personalmente impegnato in ricerche sul campo, aggiunge che questo aneddoto gli era stato riferito a Menfi, dai sacerdoti di Efesto. L'affidabilità di una fonte sacerdotale non si basa tanto, per lui, su motivi religiosi, quanto sulla sicurezza sanzionata delle tradizioni dei guardiani del tempio. Che il resoconto di Erodoto possa essere tendenzioso, come è stato prevalentemente inteso, interessa qui meno della relazione tra l'esemplarità di un esperimento riportato come realizzato, e uno forse in seguito immaginato.[12]

L'aver fatto coincidere il punto culminante dell'esperimento con un'unica parola, pane, a sua volta annessa a un esplicito gesto di richiesta, è uno dei tocchi magistrali di Erodoto. Non c'è paragone rispetto alla ricercata parlantina del falso padre della chiesa. Che cerimonie per portare alla luce la sprovvedutezza [*Blödigkeit*] della cavia accumulata in vari decenni! La domanda da sottoporre a prova, se le anime fossero di origine divina e di fattura immortale e se giungessero naturalmente nei corpi già munite di ogni scienza, non lascia che vana aspettativa e mera credulità *(res leviter eredita).* Il "soggetto sperimentale" deve essere presentato alle assemblee dei mortali da disilludere, diciamo

all'età di vent'anni, o trenta, meglio ancora quaranta. Se in costui si fosse trovato con certezza un frammento di quella sublime sostanza ed egli avesse acquisito la sua esistenza attingendo dalle fonti della vita stessa, allora dovrebbe essere in grado di mettere insieme discorso e domande, prima ancora di acquisire una qualche nozione del mondo o di essere coinvolto nelle umane conversazioni. Prima di ogni altra cosa - secondo la tradizione socratica - egli deve rispondere di sé: *dei responsum rogatus, quisnam sit ipse…* Ma appartiene anche al ricordo platonico il fatto che subito dopo debba fornire delle informazioni: chi sia suo padre, dove sia nato, come sia stato nutrito, con quali attività od occupazioni abbia trascorso il tempo… Ciò su cui dev'essere esaminato lascia intendere che non sia in possesso di origini particolarmente elevate o somme.

Le domande retoriche anticipano il risultato come se questo fosse lo sbocco inevitabile per un lettore ragionevole: *Non rimarrà più ottuso e ebete duna bestia, d'un pezzo di legno, d'un sasso? Posto davanti a cose nuove e mai per l'innanzi conosciute, non ignorerà, prima di tutto, se stesso*?[13]

L'accentuazione sull'ignoranza di sé oltrepassa tutto ciò che si potrebbe misurare con i presupposti del concetto platonico della rammemorazione. Infatti nel cosmo platonico delle cose che si possono pensare mancava un'idea di individuo la cui visione preesistente delle idee costituisse il contenuto di ogni *anamnesis.* Quel che ha in mente Arnobio si può capire meglio come estensione a sé e alla propria interiorità della qualità di ciò che si ignora dell'altro e del mondo esterno: *Potrà mostrare, se glielo chiedi, che cos'è il sole, la terra, il mare, le stelle, le nuvole, le nebbie, le piogge, i tuoni, la neve, la grandine? Potrà sapere che cosa siano gli alberi, le erbe o i prati, il toro, il cavallo, l'ariete, l'elefante o il nibbio?*

Il successivo inventario di tutto ciò che il fuoriuscito dalla segreta sotterranea non è in grado di capire, distinguere o utilizzare, è retorica infiorettata con l'uso professionale di un vocabolario sin troppo ricercato, con l'aggiunta di qualche rara perla lessicale. Si dimentica quale genere di possesso e di funzione concettuale doveva spiegare la dottrina platonica delle idee. E si dimentica altresì il fatto che il "ricordo" di Platone non sia un deposito di scienza che si possa interrogare a piacimento, ma un apparato strumentale che ingrana solo *ad hoc,* la cui attualizzazione necessita del fenomeno adeguato che lo raffiguri.

L'*anamnesis* deve pertanto rimanere in questa riserva latente, perché descrive la presenza differita del mondo delle idee, la cui realtà soppianta tutto ciò che si dà come fenomeno nell'esperienza; se l'*anamnesis* avesse ancora la potenza del suo procedere dalla vivacità e dalla plasticità dell'archetipo, infrangerebbe il mondo dei fenomeni. Al limite, se fosse possibile un' *anamnesis* chiara e limpida, il mondo delle copie diverrebbe indifferente, tanto da esautorare finanche l'esemplarità degli archetipi. Non sarebbe possibile né auspicabile vivere in un mondo siffatto. Sarebbe il superfluo per eccellenza, la perfetta insensatezza.

Pertanto è una buona leggenda platonizzante quella per cui i bambini sanno tutto al momento della nascita, ma poi un demone o un angelo mettono loro una mano sulla fronte affinché dimentichino tutto quanto avevano portato con sé venendo alla luce. La profondità di questa visione consiste nel fatto che solo così la loro vita può disporsi al non ritorno. Al contrario, ci sarà aspettativa e curiosità per quello che verrà, per quanto sia sempre identico o persino di molto inferiore a quello che hanno dimenticato. Il senso giunge all'esistenza mediante l'oblio.

Per il soggetto sperimentale di Arnobio non serve scomodare un intervento demoniaco o angelico: una volta entrato

nel mondo dei fenomeni, sembrerà subito cieco e sprovveduto. Esso non è in grado di per sé di cogliere né tanto meno di comprendere le possibilità della propria autoconservazione, insite nella cultura umana. Il presunto dio smarritosi sulla terra e nel corpo sarebbe tanto poco capace di aiutarsi, quanto meno potrebbe riconoscersi come tale.

Arnobio sa perfettamente con quale argomento di Platone sta armeggiando. Non appena accertato il risultato del suo esperimento mentale, menziona espressamente il *Menone,* respingendo la testimonianza del fanciullo interrogato da Socrate sul suo sapere originario: la testimonianza non è veritiera, perché non si può distinguere tra l'informazione e la conoscenza pregressa. Platone non avrebbe dovuto far interrogare quel ragazzo, che a suo modo doveva pur essere esperto di qualcosa e comunque aveva un qualche ruolo in società; si sarebbe dovuto rivolgere a un altro testimone, quello di Arnobio, uscito dalla sua cella sotterranea dopo quarantanni. Certo un simile soggetto non avrebbe potuto trattare faccende tanto astruse come i triangoli, i quadrati, i cubi, le potenze e le sezioni, ma al limite argomenti molto più a portata di mano, come quanto fa 2 per 3.

Arnobio vuole abbassare il livello dell'esperimento. Non si deve a tutti i costi forzare la presumibilità di un'inspiegabile origine del sapere, l'opzione platonica della storia delle idee pare un po' troppo ardita. Quanto più si considera elementare la pretesa sostanza *a priori,* tanto meno si pone la necessità di pensarla come ciò che vi è di più sommo, fino a farsi prendere dalla metafisica.

Si può allora dire che Arnobio stesso infranse questo comandamento. Infatti egli fa sì che il suo personaggio, una volta uscito dalla caverna, resti senza risposte dinanzi alle domande, ma ciò accade solo se si considera una necessaria consequenzialità, cioè nel momento in cui questi possa confidare di comprendere le domande che gli vengono poste.

Ciò è tanto più stupefacente, se si pensa a quanto sia incapace questo Kaspar Hauser della tarda antichità di definirsi espressamente in un proprio linguaggio. Come poi gli si possa porre tutte quelle domande e come si possa presupporre semplicemente che le sue mancate risposte non siano già motivate dall'inaccessibilità delle domande stesse, rimane l'imponderato segreto dello sperimentatore. Come che sia, senza questo presupposto non potrebbe dar sfogo alla sua retorica.

Agli occhi dei posteri, l'esperimento è già fallito sin dalla valutazione delle sue condizioni di possibilità, che consiste nella comprensione delle domande, prima ancora che nella capacità di rispondere. Comunque sia, anche in Arnobio c'è per lo meno l'ombra di un dubbio: non è certo che il suo apprendista cavernicolo sia all'altezza della prevista esibizione dinanzi a un pubblico. L'assenza sin qui dimostrata di ogni risposta a qualunque domanda non risulterebbe essere la prova dell'ignoranza; a maggior onta e dileggio di ogni platonismo, si dovrebbe ammettere che colui che si esibisce non potrebbe neppure accorgersi che gli si dica o chieda qualcosa e che ci si attenda da lui una risposta, tanto meno da chi provenga la domanda e con quali intenti. Egli stesso non si sentirebbe preso di mira o chiamato in causa.

In effetti la questione conduce al punto decisivo che rende superfluo tutto quanto precede: la cavia è in grado di intendere il rumore che ode dalle voci come un linguaggio che significhi qualcosa e che richieda lo sforzo di apprendere che cosa significhi, e che esiga qualcuno che l'ascolti? Già in Platone non era questo il contenuto dell'*anamnesis.* Tra le due immortalità della preesistenza e della postesistenza si doveva acquisire questo strumento fattuale, l'unico con il quale finanche il fanciullo del *Menone* poteva misurarsi; altrimenti Socrate non si sarebbe accertato preventivamente su quanto il giovane tessalo capisse di greco.

Arnobio, preso alla lettera, avrebbe lasciato cadere, o anzi avrebbe dovuto rivolgere a se stesso, l'obiezione per cui la prova dell'interrogazione pubblica potrebbe non descrivere né analizzare la prevista immediatezza del passaggio dall'assoluto isolamento dal mondo alla vista del medesimo. Essa tutt'al più sarebbe da considerare sul piano del comportamento muto e osservabile, relativo all'indifferenza o allo sconcerto, alla noncuranza o all'indifferenza rispetto alla solidità delle cose. L'esperimento non viene a capo della questione dell'*anamnesis,* proprio per il fatto di essere realizzato con la spregiudicata scrupolosità che l'adepto e apologeta del cristianesimo ha costruito per poter attribuire al dono di grazia della "vita" la sua piena autonomia e la sua sovrabbondanza che trasforma.

Da un essere come questo, che l'esperimento di Arnobio mostra spogliato di ogni qualità naturale, non può derivare nulla, fintanto che resta in balia di se stesso. Solo andando a scuola e ricevendo gli insegnamenti dei maestri, gli è possibile costruire una visione razionale e scientifica, nonché sbarazzarsi della sua precedente ignoranza: e però allo stesso modo anche l'asino impara a far girare la ruota del mulino e il bue a tirare l'aratro, così pure il cavallo impara a muoversi con le briglie e il cammello a inginocchiarsi quando depone il carico, e ancora la colomba impara la via per tornare alla piccionaia, il cane ad abbaiare alla preda durante la caccia, il pappagallo a parlare e il corvo a dire il suo nome. Se l'anima fosse ciò che affermano di essa, allora si dovrebbe esigere che non solo *impari,* ma che non esiti a *insegnare.*

Essere immediatamente in grado di insegnare fu la concessione che persino Tertulliano dovette fare all'anima, da lui considerata assolutamente incorporea, quando egli la chiamò, nella sua condizione intatta di *anima idiotica,* a testimone delle verità che possiede sin dall'origine: le verità

naturali e umane, che a quanto pare sono semplicissime.[14] Si potrebbe esprimere la contrapposizione dell'oratore Arnobio con la constatazione dell'impossibilità di una "retorica naturale". È per questo che il suo manierismo stilistico risulterebbe una sorta di parateoria antropologica. La propaganda della fede cristiana, che dovrebbe significare il rifiuto degli eccessi metafisici del platonismo rispetto alla natura umana, sarebbe da accreditare alla particolarità forzata di una lingua, la cui artificialità non sarebbe che l'ostentazione di qualcosa di "non naturale".

Sarebbe vano attendersi di trovare una conferma di questa conclusione nell'opera di Arnobio. Posto però che ogni retorica ha le sue premesse antropologiche[15], un tale nesso non potrà che avere drastiche conseguenze in Arnobio. Dal momento che la sua intenzione era innanzitutto quella di difendere e di rendere desiderabile qualcosa, forte del suo armamentario linguistico, non avrà fatto poi tanta fatica per difendere questo strumento dai suoi stessi presupposti. Non ci resta che desumere quanto egli avrebbe dovuto sostenere.

E' come se Arnobio non avesse mai sentito parlare dello statuto sublime dell'anima, non solo quello attribuito dai platonici, ma anche quello dedotto dalla storia biblica della creazione in cui Dio crea l'uomo a propria immagine e somiglianza. Con un simile postulato, Arnobio non avrebbe potuto incominciare. Infatti a tale uomo non può appartenere nulla, né gli si può predisporre alcunché che non sia stato ottenuto mediante rivelazione.[16]

Si insinua così un'escatologia immanente: in questo mondo non serve che si distrugga nulla perché si realizzi la promessa del regno di Dio, il nuovo cielo e la nuova terra. L'escatologia nonviolenta di un mondo che si eclissa senza avere davanti a sé la nuova luce aveva anche una funzione apologetica: i cristiani non avevano bisogno di sentirsi dire

che essi con il loro Dio fomentavano il declino del mondo. Questo mondo poteva essere solo salvato, non già distrutto. Pertanto le attese del futuro dei cristiani non contenevano nulla di ciò che ai loro avversari non fosse già noto come cosa accaduta da tempo e di conseguenza parte del mondo. La domanda retorica standard circa tutti i rimproveri della beatitudine che procede dalla decadenza suonava così: *non ante nos?* Ciò che sembra imminente, in realtà è già accaduto. Perfino la conflagrazione cosmica, l'*ekpyrosis* degli stoici.[17]

Arnobio, quando redigeva il suo scritto polemico contro gli dèi, doveva essere ancora un non battezzato che scriveva per dimostrarsi degno del battesimo e forse proprio per questo credeva di essere obbligato allo zelo missionario, per non dire al piacere della polemica. Egli non parla della redenzione dal peccato che l'uomo ottiene mediante il battesimo; non parla della perdita di una natura originaria e del mondo che in essa viveva. Piuttosto parla, se ci si attiene alle tracce evidenti, di un mondo e di un uomo che hanno la stessa consistenza dei sistemi filosofici. Si comprende in modo più perspicuo la terza allegoria della caverna, se si riesce a dimostrare la sua derivazione dall'atomismo.

Gli stoici si erano sempre distinti nel mondo spirituale ellenistico come alleati del cristianesimo, in particolare nella loro disputa contro la scuola di Epicuro e il suo giardino. Alle soglie del quarto secolo, questa alleanza filosofica, che tra l'altro aveva arricchito il patrimonio concettuale cristiano con l'idea di "provvidenza", non è ancora decisa. Se la ricerca della patristica ha avuto difficoltà a riconoscere un epicureo tra i suoi apologeti - o meglio: a porlo in cattiva luce - è perché ha subito l'influenza delle decisioni prese già da allora; anche e non da ultimo la meno ovvia di tutte, quella a favore di Aristotele.

A un Arnobio aspirante al battesimo poteva senz'altro sembrare ancora ammissibile che si potesse evidenziare e definire la peculiarità della rivelazione cristiana, in quanto evento assolutamente trascendente, a partire dai presupposti dell'atomismo, che negano l'immortalità naturale dell'anima. Non è da escludere, dato che si trattava di un maestro della parola molto attento agli effetti, che avesse voluto presentare un artificio retorico sbalorditivo, per cui l'assunto poteva funzionare anche con questa filosofia, purché la si ponesse nelle giuste condizioni.

Per porre queste giuste condizioni, Arnobio mancò naturalmente di un'adeguata familiarità con il cristianesimo stesso. Forse gli era d'ostacolo anche la sua inclinazione a un concetto personalistico del peccato, al posto del concetto di un mondo "disordinato". Il tema della sua conversione, l'ammonizione di un sogno, può anche sembrare una banalità letteraria; tuttavia asserire che *in realtà egli fit indotto alla conversione solo dall 'attecchire del cristianesimo nel suo ambiente* è una pura illazione priva di fondamento.[18] Il suo opportunismo è piuttosto ricerca del plauso artistico.

Dal *Chronicon* di Gerolamo, del 326-327, sappiamo che il desiderio di Arnobio di essere battezzato aveva già incontrato il parere negativo del vescovo competente. È dunque possibile che l'apologia *Contro i pagani* abbia svolto la funzione di dimostrare una genuina trasformazione spirituale? Certamente dimostrava il suo nuovo zelo e la sua appropriata abilità linguistica, ma anche l'illuminazione che è parte integrante della *conversio?* Questa convergenza della sfiducia del vescovo da una parte e dello zelo del converso dall'altra, non contribuisce a far emergere l'epicureismo presente nell'opera, ovvero il suo carattere inconcettuale. Non è che un vescovo, al momento di concedere il battesimo, potesse trovare nel legame tra Cristo ed Epicuro qualcosa di evidente e di utile per gli altri! In fondo si tratta di

un tipo di legame piuttosto infelice tra teologia e filosofia, che si ripresenta con una certa regolarità, fino alla teologia dialettica; è un'alleanza nella quale la filosofia non serve a consolidare le argomentazioni della teologia, ma a eliminare od oscurare quelle dei suoi concorrenti. Il paradigma di questo legame sarà quello del fideismo e dello scetticismo, e nella storia della ricezione di Arnobio è questa anche la modalità consueta di inquadrare il falso padre della Chiesa.

Con ciò si trascura con leggerezza il fatto che lo scetticismo, che per prima cosa tendeva alla forma radicale di capitolazione dell ' atto di fede, fosse una sorta di dogma tra gli eredi dell'Accademia platonica. Proprio perciò lo si poteva legare senza problemi alla potente premessa teologica, per la quale la verità, nella sua trascendenza, non è in alcun modo accessibile alle sole forze dell'uomo, e pertanto si rende necessaria la sua rivelazione, in modo tale da liquidare sin dall'inizio la pretesa umana alla verità. Ma questo è giustappunto il nesso che Arnobio non coglie.

Per lui la verità non è qualcosa che si offra dall'alto per colmare i bisogni umani, nonostante la debolezza delle capacità, come se in fondo si trattasse di una felicità da consumare; è la sorpresa per eccellenza di un essere che non è destinato a tanto. Occorre tenere presente che la prima frase della *Metafìsica* aristotelica è priva di valore per l'antropologia di Arnobio, se si vuol vedere come la sua fuoriuscita dall'atomismo non si possa far coincidere con la classica congiunzione di *skepsis* e*pistis.* Già il modello del *credo quia absurdum* di Tertulliano non era affatto la sostituzione di una verità con un'altra, quanto piuttosto il decreto che sanciva l'insensatezza della verità in quanto tale. Ma prima di tutto era la creazione di un analogo intellettuale del martirio in quanto esito quasi certo, benché non controllabile con la propria volontà. Questo analogo fu il *sacrifìcium intellectus,* la pura sottomissione a una potenza spirituale che

in generale aveva bisogno del dogma solo per la forma delle sue pretese e che doveva inasprire i contenuti in funzione di quella.

In modo simile Epicuro, mediante il suo latinizzatore Lucrezio, diede una mano al cristianesimo: una mentalità di per sé incapace di verità, del tutto disinteressata a essa, sino a disprezzarla nel profondo, impassibile tanto dinanzi all'origine quanto al futuro dell'uomo, è questa la mentalità degli abitanti di un soave giardino. Che cosa doveva capitare perché simili individui prendessero sul serio una verità e mutassero attitudine? Ma quando c'è da conquistare un mondo, come nel caso del cristianesimo alle soglie del secolo che lo vedrà imporsi come religione di Stato, è una prova che al limite vale la pena di tentare, quanto meno sul piano del pensiero. È di questo che si parla nella terza allegoria della caverna.

L'esito di questa prova si può riassumere nell'unica frase che suona familiare tra le diverse formule delle scuole epicuree: il mondo non è nulla che riguardi l'uomo. Epicuro non aveva detto questo solo riferendosi alla morte, ma anche come compendio della sua contrapposizione con le altre scuole che offrivano altrettante spiegazioni del mondo. Quali che fossero queste spiegazioni per i fenomeni celesti che suscitano timore o speranza, il loro significato per l'uomo era sempre lo stesso. Perciò non c'era bisogno di nessuna decisione per la verità. Se il mondo comunque deve significare qualcosa per l'uomo, si tratta solo di un prodotto della sua cultura. L'uomo ha imparato a parlare del mondo: ha imparato a dare spiegazioni, a raccontare storie, a scovare le opportunità e a fame uso. Però la relazione originaria con il mondo è l'indifferenza, il mutismo delle cose dinanzi all'uomo e dell'uomo dinanzi alle cose. In ciò si misura la distanza dalla metafisica greca del cosmo, ma non la distanza dalla metafisica biblica della creazione, nella misura in

cui si intenda questa come prova di forza dell'unico Dio - per quanto non ancora come forma originaria delle sue rivelazioni - e non necessariamente come espressione della sua bontà.

Per Arnobio c'è solo *un* insegnamento divino; e poiché non può essere quello della natura, deve essere un insegnamento che vada *anche* oltre la natura. In tal modo l'esperienza del mondo non può essere più forte di quella che l'uomo vive a partire da un'altra fonte che gli consente di oltrepassare sé e la sua possibilità di salvezza. Come in Epicuro e in Lucrezio, tutto ciò non comporta alcuna demonizzazione del mondo. Nel *kepos* l'esistenza si svolgeva in un mondo-della-vita che non si doveva fondare sulla conoscenza, ma sull'indifferenza. A un vescovo diffidente Arnobio offrì questi nuovi alleati, e probabilmente non era cosa di poco conto scoprirne gli effetti su un mondo in formazione che doveva approntarsi alla conquista.

L'aneddoto che ci trasmette il movente dell'opera potrebbe essere stato escogitato in un secondo momento, al fine di rendere tollerabile la stranezza del punto di partenza dell'autore, soprattutto per coloro che si erano fatti convincere dagli stoici che Epicuro sarebbe stato un pessimo alleato per il cristianesimo. Inoltre Arnobio non era ancora stato ammesso ai misteri, e meritava una certa indulgenza per i suoi collegamenti azzardati. Con questa scusante, la sua opera entrò a far parte del fondo dei mezzi propagandistici che miravano a obiettivi specifici e con i quali non c'era la necessità di identificarsi completamente. A ogni modo, dovette passare ancora un millennio intero perché la questione dell'alleanza filosofica si decidesse definitivamente a favore delle opportunità sistematiche che si presentavano con Aristotele.

La qualità dell'allegoria della caverna si rivela non solo nel fatto che si basa su una tradizione e una ricezione, ma

soprattutto perché, a partire dal modello, genera una sorta di obbligo all'applicazione della posizione sistematica di volta in volta occupata. Come a dire che chi non superasse questa prova, non avrebbe soddisfatto un dovere argomentativo. Le fonti, chiaramente, non consentono una dimostrazione storicamente accertata di questa congettura. Tuttavia, rispetto alla scuola di Epicuro, l'ipotesi di un riferimento critico, se non addirittura distaccato, all'allegoria della caverna, è più che una congettura. In ogni caso, il riferimento non riguarda il prototipo platonico; per gli epicurei, nell'affermazione di un'esperienza trascendente, non c'era nulla che potesse essere applicato alla critica, semmai alla burla. Per quanto concerne invece la prospettiva sull'allegoria del dialogo aristotelico, c'è una traccia nel poema didattico di Lucrezio, che sembra sicura.[19]

Epicuro aveva negato a sé e ai suoi discepoli l'ammirazione del mondo. Gli pareva un ostacolo nel riconoscimento del meccanismo casuale che governa la nascita del mondo a partire dagli atomi. Il caso cosmogonico era qualcosa di più di un momento di disillusione teoretica o "secolarizzazione"; serviva in tutto e per tutto a evitare l'idea di una "provvidenza" rivolta all'uomo e sollecita verso di lui, come quella che gli stoici offrivano ai loro contemporanei delusi dal mondo, grati di trovare una consolazione preconfezionata.

L'ambiguità di questa consolazione è stata mascherata dall'esito millenario della *pronoia:* certo, chi godeva di un qualche benessere nel mondo, poteva farlo valere come segno di legittimazione da parte di una ragione universale; chi però si trovava in difficoltà o cadeva in disgrazia, era costretto ad accettare questa condizione come una squalifica pensata appositamente per lui, sentendo così diretta contro di lui la spietata inflessibilità di ciò che una volta si chiamava *logos.* Molto di rado si è tenuto in considerazione questo

aspetto, così come il coinvolgimento della *massa damnata* dal punto di vista di chi ne era stato dispensato grazie alla garanzia della propria fede.

Al contrario l'atomismo è la forma cosmologica - si sarebbe quasi tentati di dire: la metafora assoluta - dell'eguaglianza di tutti dinanzi al caso, come per caso erano giunti a essere, un caso che non conosce favori o malignità. È l'incarnazione di un principio di eguaglianza che comporta la rinuncia al principio di giustizia, che sembra il prezzo più basso.

La naturalizzazione del mondo serve in ultimo all'eliminazione di tutte le emozioni che possano gravare sulla vita dell'uomo, benché talvolta riescano persino a elevarlo, come è il caso della speranza, che tuttavia non è che la madre della delusione. Ciò è tanto più valido per la paura. Non solo perché si tratta di un'emozione poco gradevole, ma soprattutto per il fatto che induce inevitabilmente a riconoscere una struttura di senso negativa, come per esempio il tipo mitico dell'invidia degli dèi per la felicità degli uomini. L'epicureo è un osservatore distaccato della salvezza e della disgrazia del mondo, giacché, per quanto gli capiti di imbattersi in esse, non vede né l'una né l'altra come indirizzate a sé. Si arroga il diritto alla distanza rinunciando a qualunque preoccupazione per gli dèi o anche solo per la ragione universale. Se, nonostante i suoi bisogni di felicità, l'uomo è infelice, per lo meno non occorre cercare un'intenzione più profonda, tanto poca è la felicità che gli spetta e che nel migliore dei casi è la serenità data dall'assenza di dolori.

Se si tenta di cogliere il tipo drasticamente opposto di questa concezione, non si può che individuarlo nella teologia che si andava preparando nelle vicinanze di Arnobio, quella della grazia come pura elezione. Essa in modo assolutamente superfluo spiega e approfondisce ciò che dovrebbe finanche essere scontato, se fosse il prodotto del mero

caso. Il risultato non potrebbe essere diverso. Solo che non incontrerebbe la più impellente delle domande: perché proprio io?

Si può immaginare che nella caverna platonica sia stata questa la domanda che si pose quello che era stato liberato dalle catene e trascinato a forza al cospetto della sua felicità, mentre è impensabile che coloro che erano rimasti al loro posto abbiano sentito l'urgenza di tormentarsi con una domanda simile. Essi anzi conoscevano soltanto il lato gradevole della loro situazione, non il fondamento della sua relativa sgradevolezza, e a maggior ragione non potevano comprendere il privilegio della salvezza portato dal loro compagno di caverna che, di ritorno, aveva perduto in maniera così bizzarra l'attitudine al loro *agon* e voleva per di più atteggiarsi a loro maestro. Se dunque si osserva il passo del poema didattico di Lucrezio in cui è palese il riferimento all'allegoria della caverna, ciò che sorprende è che nello schema aristotelico dell'uscita dalla caverna non si dica nulla sul mondo, mentre si dica qualcosa sulla *dottrina* dell'indifferenza nei confronti del mondo. Essa, la novella del maestro del giardino, ha fatto suo ciò che nel mondo doveva aver condotto aU'origine della domanda e dello stupore metafisico: la sua sorprendente novità. Lo spirito del lettore (*animus*) si deve preparare per la vera dottrina *(ad veram rationem).* Perché con violenza giungerà alle sue orecchie qualcosa di inatteso, una nuova visione delle cose si aprirà dinanzi a lui: *nova se species ostendere rerum.* Tuttavia, dinanzi a tale sorpresa, bisognerebbe ricordare che nulla è tanto grandioso e stupefacente da impedire che presto o tardi la meraviglia cessi. Questo è il caso prima di tutto delle emblematiche meraviglie del cielo.

Occorre dunque riprendere l'allegoria della caverna di Aristotele. Ciò che di essa rimane da descrivere è il corso ulteriore dell'esperienza esemplare: il non meno meraviglio-

so logorio della meraviglia, e l'abbruttimento dei meravigliati. Per quanto imprevista e improvvisa fosse apparsa loro la realtà, una volta fuori dal mondo sotterraneo, e per quanto fosse qualcosa di inconcepibile prima di quel momento, fu inevitabile che si trasformasse nel passato e nell'abitudine: *ita haec species miranda fuisset.*

Non è dunque corretto dire che l'uomo sia l'essere destinato a contemplare il cielo, come gli stoici credevano di poter desumere a partire dal loro principio teleologico. Perché altrimenti non verrebbe meno il piacere della sua destinazione, non appena abbia goduto la singolarità di questa veduta. Il platonico avrebbe potuto obiettare che si trattava solo di fenomeni, come quelli rappresentati dalle ombre della sua caverna, e non delle idee, non dell'essere-che-è in quanto tale. Ma sarebbe in compenso sorto un dubbio: perché mai colui che era stato liberato alla vista delle idee, ne aveva avuto abbastanza così alla svelta da ritornare dai suoi compagni di caverna, dandosi arie da maestro di qualcosa che certamente non gli pareva essere sufficientemente sopportabile? È del tutto chiaro che ciò non corrisponderebbe in alcun modo alle implicazioni platoniche circa l'obbligo emanato dall'idea del bene, ma queste stesse implicazioni non possono invalidare il ricordo, misteriosamente trascurato nell'allegoria, di coloro che sono rimasti indietro, e il conseguente ritorno, che è palesemente presentato come una priorità impellente.

L'autore del poema didattico epicureo non spinge affatto la discussine su questo piano comparativo tra metafore; egli piuttosto prende la metafora originaria della metafisica, lo sguardo stupefatto sugli spazi luminosi del cielo, per trattarla a sua volta come metafora, trasformandola in modello per l'effetto della dottrina di Epicuro. Essa fa sì che sembri possibile e assolutamente naturale togliere di mezzo la meraviglia per il mondo e la metafisica che da questa procede,

in modo tale da rassegnarsi all'abitudine delle sue vedute quotidiane. Più ancora: in ciò si può contemplare la condizione naturale dell'uomo, invece di lasciarsi affascinare da una sua più alta "destinazione": *Basta poco per stancarsi di dar conto degli spazi luminosi del cielo, o anche solo di ammirarli, subito siamo fiaccati dal troppo vedere*.[20]

Si forzano i limiti dell'allegoria aristotelica, se la si conduce così avanti nel pensiero. Essa non dimostra quel che deve dimostrare, perché potrebbe farlo solo a condizione che la meraviglia per il cosmo si stabilizzi come forma di vita. Solo allora la metafisica diverrebbe una necessità irrefutabile e permanente. Tolto ciò, non le rimane che qualche breve istante di stupore o sbigottimento.

Può divenire forma di vita soltanto ciò che provoca la naturalizzazione di tutte le sensazioni che si riferiscono al mondo. In ciò consiste la dottrina che si insegna nel giardino di Epicuro. Certamente, nelle sue prime fasi introduttive, essa stessa trae profitto dalla disposizione dell'uomo a farsi ingannare e sorprendere. Ma ben presto ritorna alla sua quotidianità. Perciò il raccapriccio causato dalla novità di questa dottrina non costituisce di per sé un valido motivo per respingerla, così come la sorpresa di fronte al cielo scorto per la prima volta non poteva essere motivo sufficiente per divenire aristotelici o stoici. Il progetto spirituale della nuova dottrina oltrepassa ciò che è solo sguardo superficiale: *animi iactus liber quo pervolet ipse.*

Epicuro riesce in tale oltrepassamento, poiché egli trasforma in ripetizione infinita ciò che si vive in ogni momento come evento singolare: infinita molteplicità di mondi costruiti a caso dagli atomi, mondi talmente noiosi, che nessuno degli dèi negli infiniti interregni sarebbe disposto a gettare anche solo uno sguardo su di essi. Questa indisponibilità costituisce tanto la sapienza quanto la felicità degli dèi - ed è altresì il modello del sapiente che non avverte motivo

di meraviglia o di inquietudine di fronte al mondo, proprio come gli dèi, la cui esistenza per lui vuol dire solo una cosa: che qualora ci fossero, sarebbero simili a lui. Essi però necessitano di essere "pensati", per rappresentare i vantaggi della felicità concessi da una forma di esistenza aliena a ogni mondo. In ciò vi è un'improvvisa quanto sorprendente somiglianza con l'apprendista della caverna di Arnobio. Con la sola differenza che per quest'ultimo non si pone la questione della felicità, questione che si potrebbe porre solamente quando egli avesse appreso e sperimentato dalla morte che cosa sia la mortalità. Solo allora verrebbe a coincidere in tutto e per tutto con la promessa di salvezza della *longaevitas.*

Il momento dal quale la metafisica trae la sua dubbia origine non lo riguarda, perché lo stupore e la sorpresa di fronte al mondo si rivelano emozioni culturalmente determinate. Dopo il suo soggiorno quarantennale nella caverna, al soggetto sperimentale manca tutto ciò che serve per compiere il passaggio netto presentato nell'allegoria aristotelica, quello dal mondo culturale sotterraneo al mondo naturale di superficie, con l'effetto della metafisica spontanea. Per questo c'è bisogno, secondo quanto Arnobio intende dimostrare, di qualcosa di più di una visione inaspettata.

Il passaggio deve essere vissuto ed elaborato con i mezzi della facoltà percettiva che ineriscono al linguaggio, all'opinione, alla teoresi e anche alla vista.

Lo stupore nei confronti del cosmo, apparentemente primevo, è sempre dello stesso tipo: il ritorno alla natura. Una torsione che è a sua volta un fenomeno culturale. Ma il riemergere dalla caverna di Arnobio non significa affatto tornare dalla cultura alla natura. Non ha a che vedere con i grandi gesti della critica culturale, diretti contro un eccesso di possesso alla base del tedio che induce a rifugiarsi in verdi oasi. Lucrezio, come del resto il suo maestro Epicuro,

ignora che il disprezzo della cultura possa essere un'ulteriore attrattiva culturale, i cui effetti si godono culturalmente. Altrimenti entrambi avrebbero terribilmente frainteso il fiore della loro scuola, come sappiamo dalla testimonianza delle rovine di Ercolano, che mostrano quanto l'epicureismo leghi con la sontuosità e il tedio.

Quando Lucrezio mostra di approvare la fatica dello stupore del mondo che tradisce la paternità della metafisica, lo fa perché essa consente di predisporre allo stesso modo l'abitudine a ciò che vi è di assolutamente non abituale nella dottrina di Epicuro. E' una costante antropologica che vi sia la disponibilità di un essere sommamente suscettibile ed emotivamente vulnerabile, per poi attenersi a ciò che da lui si pretende. La pretesa è la svolta contro la metafisica, dunque contro la speranza e la paura a essa implicite; una sola, fugace affezione si deve immunizzare contro gli sbigottimenti causati da aspetti e fenomeni del mondo ogni volta nuovi. L'atomismo anticipa tutte le uscite dalla caverna, fronteggiandole in qualunque condizione. Epicuro fu maestro del disincanto grazie al trattamento shock a una sola applicazione della sua dottrina, quella per cui il mondo non ci riguarda, così come non ci riguarda la morte di cui tra l'altro si avvale tanta metafisica. Non si tratta di decidere determinati valori rispetto a un'opzione dualistica, bensì di guadagnare l'indifferenza rispetto ai valori che non si siano dimostrati utili per la vita.

Le formule che Lucrezio aveva usato per rendere il profilo del suo maestro Epicuro in tutto uguale a una sorta di salvatore filosofico, Arnobio le trasferisce a Cristo. Come se questi fosse stato il fondatore di una scuola, una specie di maestro dalle ampie vedute, pur con origini tanto più elevate. Se l'uomo naturale non sa nulla della natura, e si presenta dinanzi a essa da sprovveduto, come l'apprendista della caverna, anche la conoscenza della natura può diventare, e

diventa, il contenuto di una rivelazione. Dall'inizio della filosofia epicurea è possibile attendersi che la filosofia naturale in quanto contenuto di rivelazione abbia giustappunto questa funzione: togliere di mezzo la curiosità teoretica per la natura, la *curiositas,* in quanto sviamento dall'interesse della salvezza, come appunto aveva fatto Epicuro. Solo che il *nihil ad nos* epicureo ormai non serve più a rielaborare ogni teoria conosciuta e ogni possibile congettura, al fine di dimostrare la loro sostanziale uguaglianza, ma consiste nella comunicazione di una verità che, nell'istante in cui viene udita, smarrisce il significato con il quale era stata attesa fintantoché non poteva essere conosciuta.

Cristo chiarisce l'intero catalogo dei problemi della metafisica antica, in particolare le questioni relative alla materia del mondo. Ma solo per mostrare che attenderci un simile genere di conoscenza era stata pura *arrogantia.* La pulsione conoscitiva naturale, secondo la prima frase della *Metafìsica* di Aristotele, non è confermata a posteriori da una soddisfazione, cosa che dovrebbe avvenire, se tale pulsione appartenesse a una natura umana creata e pertanto sanzionata da Dio. Al contrario, la si pone dalla parte del torto, constatando che per queste domande apparentemente grandi sarebbe bastato aprire gli occhi e vedere ciò che stava davanti agli occhi, invece che vagare qua e là come ciechi senza guida.[21] I grandi segreti della metafisica non si fondano sulle negazioni e le riserve nei confronti di Dio, bensì sull'inerzia dei sensi umani; e questa a sua volta si fonda sull'insufficiente adattamento dell'uomo al mondo.

Il presupposto della terza allegoria della caverna, che la meraviglia dinanzi al mondo sia di natura culturale e non originaria - o detto altrimenti: che si situi all'interno della filosofia e che pertanto non valga a spiegarne l'origine - si riflette sul ruolo assegnato al cristianesimo: l'uomo ha bisogno tanto di insegnamenti riguardo alla natura, quanto del-

la motivazione per accettarli. Secondo il ritratto di Epicuro stilizzato da Lucrezio, che rappresenta il maestro come il Salvatore, la motivazione può consistere solamente nel togliere ogni patema nei confronti del mondo. Giustappunto questo accade nella rivelazione sul creatore del mondo, che deve attribuirsi a Cristo, e niente affatto a Mosè.[22] Non c'è alcuna trasmissione di sapere per brama di sapere; c'è invece l'implicito invito a quietarsi rispetto a un mondo altrimenti vissuto nella lacerazione tra paura e speranza. Dal momento che tutto questo è sostanzialmente equivalente alla sapienza di Epicuro, la rivelazione del creatore deve trasformarsi in dottrina di Cristo, benché in quanto parte della tradizione biblica si trovi prima e la presupponga. Questo è un punto che non si può liquidare semplicemente asserendo che Arnobio non conoscesse bene la Bibbia; egli avrebbe potuto benissimo cedere alla necessità di dimostrare che il Salvatore che rappresentava la sua nuova scelta "compisse" i propositi di Epicuro. Non resta che indicare le difficoltà che una simile impostazione comportò.

Per Arnobio non era affatto chiaro come il grande maestro dei segreti della natura e annunciatore dell'immortalità per gli uomini avesse guadagnato la sua au-torità. Se si pensa alle formule che Lucrezio aveva escogitato per Epicuro, non si potrà misurare ogni parola sulla superiorità del maestro Cristo con il cubito dogmatico inaugurato solo nel quarto secolo, attraverso il concetto della sua natura divina, senza che peraltro Arnobio ne sia venuto a conoscenza in ogni particolare dalla sua prospettiva africana.

In ogni caso, la differenza tra la rilevanza della dottrina e la superiorità del maestro deve imputarsi anche alla considerazione nella quale si teneva un pubblico che poteva comprendere assai meno un dio che diventa uomo, mentre aveva familiarità con l'evento di uomini che diventano dèi, personaggi che occorreva venerare, pur senza crederci real-

mente, non solo nel mito, ma anche nel culto dell'imperatore. Il presupposto dell'apoteosi, anche se non sempre soddisfatto, era la qualificazione dell'uomo alla dignità divina. Per quanto Arnobio avesse una certa dimestichezza con i testi biblici, non poteva trovare in essi una simile procedura pagana. È questione di poco conto se si tratti di ignoranza o di calcolo retorico, il fatto è che egli pretende dai suoi lettori pochissima Bibbia e al contrario si rifaccia al modello del quinto proemio di Lucrezio con la sua glorificazione di Epicuro: chi, come il maestro di questa scuola, era riuscito a fare una cosa del genere, era divenuto dio; non l'inverso: non doveva essere stato un dio per compiere il miracolo dell'impavidità.

Cristo, in quanto filosofo della natura, non solo deve sopportare il confronto con il pagano Epicuro, ma deve anche girare a proprio vantaggio tale confronto. Questo accade nel rinvio a un punto decisivo: Epicuro aveva trattato l'enigma della natura e la minaccia della morte con lo stesso sguardo, questa come quello sono indifferenti all'uomo perché non lo riguardano, e ciò gli consente di raggiungere l'imperturbabilità come forma di vita; Arnobio in un certo senso si attiene a questa intenzione per quanto riguarda la natura - benché il procedimento a seguito dell'accresciuta autorità dottrinale di Cristo possa essere assai diverso -ma la abbandona per quanto concerne la morte, con la ferma convinzione di poter offrire con ciò il nuovo messaggio della nullità della morte mediante il dono di grazia dell'immortalità. Come si vede, i due baricentri tematici fissati sono rimasti, ma si doveva, o si poteva, rinunciare alla simmetria del loro svolgimento.

Come in Epicuro, il seguace della dottrina cristiana non aveva affatto bisogno di sapere, riguardo alla natura, quel che era stato annunciato tramite Cristo, il Maestro. La sua dottrina conteneva una certezza che, una volta conosciuta,

non aveva alcun valore autonomo come conoscenza, bensì fungeva una volta per tutte da fattore immunizzante per la coscienza contro le invadenze di ogni enigma, per cui sapere o non sapere di essi risultava essere la medesima cosa.[23]

Lo scenario per cui un sapere dato una volta da qualche parte e depositato presso un'istituzione potesse essere benefico per tutti, è stato in un primo momento del tutto estraneo all'idea di scienza forgiatasi nella modernità illuministi-ca, e risultò ancora più sconcertante nei suoi effetti postumi; in realtà però il sapere che illumina il mondo, all'altezza del diciannovesimo secolo, non è più accessibile a nessuno in particolare, nel corso del ventesimo secolo addirittura la generalità dei soggetti scientifici cessa di essere effettivamente presente, se non in qualche deposito di biblioteca o in altri dispositivi il cui accesso diviene sempre più selettivo e a sola andata. Dal punto di vista di un mondo che deve delegare a credito i suoi giudizi teoretici di funzioni indispensabili, in una misura molto maggiore rispetto a quanto abbia mai desiderato o permesso, non sembra più così paradossale che Arnobio abbia immaginato un "sapiente perfetto" *(sapiens perfectus)* la cui sapienza però non induce in alcun modo "ad apprendere".

L'asimmetria che caratterizza i due poli principali della sua apologia, la natura e la morte, fa sì che la promessa dell'immortalità acquisisca una preponderanza tale che la brevità della vita nel mondo non giustifichi più lo spreco di impelagarsi in esso a livello teoretico. Il mondo non è depotenziato soltanto, come in Epicuro, con l'equivalenza definitivamente stabilita delle teorie possibili riguardo a tutti i suoi enigmi, ma ancor di più, con la prospettiva di sopravvivere a esso grazie alla nuova garanzia di sopravvivenza. Certo non si tratta di un titolo di diritto *(ius),* dal momento che l'anima non è più di provenienza divina, ma di una speranza *(spes)* concessa dopo che un dio si fu fatto carico di

essa.[24] Cosa che si rese possibile solo mediante una perturbazione dell'ordine del mondo: un attacco dall'esterno. Il quale trovò la resistenza delle potenze del mondo che non avevano riconosciuto il *sapiens perfectus* quando era giunto nel mondo, ma erano state messe in agitazione quando si fece riconoscere abbandonando la sua episodica mondanità.

Arnobio descrive questa ribellione del mondo contro la concessione di un ruolo di eccezione per l'uomo, con un piacere maggiore di quello che avrebbe provato con l'ordine cosmico secondo il modello dell'allegoria aristotelica della caverna. Quella che era stata l'antica invidia degli dèi nei confronti della felicità dei mortali sembra essere ora quella dei demoni del mondo contro gli uomini. Forse Arnobio non aveva ancora previsto, nel primo libro della sua apologia, contro quali difficoltà si sarebbe imbattuto per aver respinto il rimprovero levato contro il cristianesimo per cui il rifiuto della venerazione degli dèi avrebbe condotto alla perturbazione dell'ordine del mondo: *ad interim res lapsas, atque ipsum dicitis mundum leges suas et constituita mutasse.*[25] Contro lo sconvolgimento del mondo, provocato dalla rivelazione della salvezza donata all'uomo, può far poco l'argomento per cui anche Giove avrebbe dovuto respingere il mondo nel caos, irato per l'immoralità attribuitagli. Ma appunto non l'ha fatto.

Se si chiede che cosa si intenda ancora con l'espressione teologica "redenzione", e che cosa l'avrebbe resa comprensibile ai destinatari dell'apologia di Arnobio, si tratta dell'esonero dell'uomo dal suo posto e dal suo ruolo nel mondo, che avevano fatto di lui un essere superfluo *(animai supervacuum),* la cui morte definitiva era stata solo la conferma delle pretese eccessive che accampava sul mondo. Tra tali pretese vi era anche quella della verità, che secondo tutti i presupposti della psicologia antica trovava nel contempo fondamento e condizioni di compimento, nella rela-

zione essenziale dell'anima con ogni essenza - per cui risulta in fin dei conti indifferente se si tratti di una relazione elementare del simile con il simile o come indeterminatezza astratta, come l'aveva definita Aristotele, per il quale l'anima sarebbe in un certo senso tutto. Su questo senza dubbio si fondava la supposizione della seconda allegoria della caverna, per la quale coloro che vivevano nelle dimore sotterranee sapevano qualcosa degli dèi grazie ai sogni, e trovavano conferma della loro esistenza all'uscita della caverna dinanzi allo spettacolo dell'universo. Per parte sua, l'*anamnesis* di Platone poteva fare a meno di queste rivelazioni. In Arnobio l'anima non ha nessuna relazione ontologica, l'uomo che ne è animato è per lui uno "straniero" nel mondo, non diversamente dal "dio straniero" di cui aveva parlato Marcione.

Per contro, il dio di Arnobio non è tanto uno straniero, è piuttosto un dio antico; il più antico a confronto con le generazioni successive, i *serius nati,* che non possiedono diritto né sapienza, essendosi intromessi in cose che già prima erano in quello, l'Antico. Il dibattito sull'anzianità del dio cristiano e degli dèi pagani è pervaso dalla metaforica del diritto: il *deus princeps* ha un diritto d'autore sul mondo.[26] Non si negano le generazioni successive di dèi; esistono senz'altro. Altrimenti non si spiegherebbe la sciocchezza cosmica della creazione dell'uomo e della sua anima.

Se dunque la redenzione non è nient'altro che la promessa di sopravvivere alla morte, che significato ha la storia della vita e della morte di Cristo? La morte in croce è il problema più arduo dell'apologia di Arnobio. L'avrà recepita non troppo diversamente dal docetismo, la fuga dalla realtà all'apparenza.[27] Non può accettare la croce come il centro del cristianesimo; ma è una difficoltà che anche altri autori hanno, pur partendo da diverse posizioni. Malgrado Pro-

meteo, era il conflitto con l'antichità che il cristianesimo doveva risolvere.

Il ricorso alla semplice apparenza, che alla fine non si addice al sacrificio dell'identità dinanzi alle potenze del mondo, non permette di dar conto dello sconcerto per le pretese di verità, sorte solamente con il realismo dogmatico del cristianesimo, per esempio rispetto all'incarnazione e alla transustanziazione. Per gli antichi non era una disgrazia incontrare un dio nella mera apparenza di una delle sue metamorfosi. Ora la relazione tra mitologia e teologia è divenuta genealogica; solo dal dio più antico procede la novella buona e attendibile. Quanto agli dèi più giovani, quelli delle generazioni successive, il lettore apprende con meraviglia che anch'essi godono dell'immortalità non in virtù della propria natura divina, bensì per concessione del dio supremo - e lo stesso può dirsi dell'uomo, che l'ottiene per ultimo in quanto ultimo nella successione delle generazioni: *non ergo natura, sed voluntate dei patris, ac munere.*[28]

Dove si trova allora la differenza essenziale tra gli dèi antichi e il dio annunciato da Cristo? È il momento della giustizia che costituisce questa differenza. Gli dèi pagani non diedero mai delle leggi. Non fecero mai conoscere agli uomini le condizioni secondo le quali avrebbero ottenuto favore o ira. Il dio cristiano è un dio che agisce secondo la legge, che fa conoscere ciò che esige e ciò che concede. In questo Arnobio è assolutamente un latino della provincia africana occidentale, ma anche, altrettanto assolutamente, avverso al *pathos* paolino della liberazione dalla legge. Si rivolge con determinazione contro l'idea di un sacrificio di riconciliazione; sarebbe anche un'offesa alla divinità supporre che voglia e possa attendere e ricevere degli onori dagli uomini.[29] Tutto ciò infrangerebbe il principio dell'autarchia di dio. E non sarebbe neppure possibile affermare che sia stato il dio stesso a rendersi necessario per l'uomo, avendo-

lo creato a propria glorificazione. Il dio di Arnobio non aveva bisogno di glorificazioni, né tanto meno di compiacimenti. Forse l'unica qualità che gli si possa riconoscere è la magnanimità: è un dio che non vuole nessun sacrificio, dunque potrebbe anche non volere quello del proprio figlio.

È assolutamente evidente che l'atto compiuto dal dio più antico di conferire l'immortalità agli dèi delle generazioni successive non serve soltanto a mettere in evidenza la sua dignità arcaica; offre altresì al lettore un "modello" per il tipo di grazie che egli stesso debba attendersi. Non si dovrà vedere questo come dipendenza logica dell'antropologia dalla teologia; piuttosto il contrario, come procedimento retorico inteso a rendere credibile e intensa l'impressione della sua antropologia, ricorrendo alla sintesi sistematica di monoteismo e politeismo. È l'antropologia sostenuta nella terza allegoria della caverna; e, nell'insolita storia della sua ricezione, sarà quella che, per la fondazione dell'onnipotenza dell'educazione, garantirà al falso padre della Chiesa un certo rispetto durante l'illuminismo, che notoriamente disprezzava i veri padri della Chiesa.

Invece di destituire gli antichi dèi greci e romani e mettere al loro posto l'Unico e il più antico, si estende all'uomo il privilegio che era stato concesso a quegli dèi, non già per fare di lui un dio, ma per parificare le sue possibilità con le peculiarità degli dèi del mito. Una cosa del genere si può dare solo perché l'anima umana - o quel che in Arnobio corrisponde a essa - per sua natura non è né mortale né immortale. Come è possibile sapere solo dalla nuova rivelazione, il destino dell'anima è qualcosa di intermedio, di non deciso e ancora indecidibile: *mediae qualitatis, sicut Christo auctore compertum est.*[30] La condizione intermedia si definisce mediante gli estremi che rappresentano le due scuole:

contro i platonici, l'anima è immortale ma non per sua essenza; contro gli epicurei, essa non *deve* morire.

Tra Platone ed Epicuro trova posto il cristianesimo, che non promuove il sicuro sentimento di possesso nei confronti di un futuro di immortalità, né si infrange in una rassegnazione senza via di scampo. Questo modo di porre il messaggio divino non decide tra il bene e il male, ma tra la vita e la morte. In tal modo anche la filosofia raggiunge per la prima volta quel che da sempre era stato suo compito raggiungere: riconoscere e fondare la doppia natura dell'uomo, la sua posizione intermedia tra apparenza ed essere, caducità ed eternità, la sua *medietas.* Essa è il presupposto che fa dell'uomo l'essere che decide del suo essere, e nel contempo è l'impulso a cercare la decisione che lo faccia essere quel che è.[31]

Questa decisione a sua volta non può essere di tipo etico. Non è bene di per sé accettare l'offerta dell'immortalità; ma non può che diventarlo se si sfugge al peso della finitezza da cui scaturisce ogni amoralità. Nella sua condizione di mortale, vincolata dalla brevità della vita, l'uomo non può astenersi dall'optare per i vantaggi di una felicità episodica che la pura garanzia di immortalità basterebbe a rendere indifferenti.

È tangibile l'equivalenza con il procedimento di Paolo, riassumibile nel termine "giustificazione" (*dikaiosyne*): in entrambi i casi il bene della salvezza è garantito in anticipo per non ridurlo a una calcolata finalità della condotta, dando cosi spazio alla pura disposizione d'animo, la sola in grado di costituire il nucleo della compiacenza divina. Il fatto che l'uomo di per sé non riesca a soddisfare questa esigenza, fa il paio con l'esperienza farisaica di Paolo nei confronti della legge e del suo impossibile compimento. È appunto il tenore dell'antropologia di Arnobio, che intende l'intermediatezza dell'uomo come infausta mediocrità, che non può

piacere al dio più antico, perché è opera di potenze mondane inferiori.

Deve essere stato uno della corte divina *(ex aula)* ad aver giocato al dio supremo questa burla, ponendo nel mondo tale mediocrità. Ciò nondimeno non si tratta di una depravazione diabolica, né di un antiprogetto contro la divinità, bensì del prodotto dell'insufficienza subalterna. Per questo concetto Arnobio si appella persino all'autorità di Platone e del suo *Timeo,* dove pure i compiti erano delegati al demiurgo. Di accostabile al pensiero di Epicuro rimane soprattutto la tacita avversione nei confronti della "provvidenza" degli stoici; l'uomo della *medietas* non è "previsto" e non giunge in alcun modo al compimento di una provvidenza. Una volontà estranea dall'ordine delle cose lo coglie nell'imprevisto e, contro ogni provvidenza, o quanto meno, con un'azione parallela, lo conduce a un'esistenza esonerata dalla paura della morte e pertanto non condannata alla malvagità.

Segno esteriore del carattere "antinaturale" di questa via di salvezza è il fatto che il fenomeno dell'uomo lasci indizi di incompiutezza. In questo Arnobio fuoriesce anche dalle direttive della scuola di Epicuro, i cui dèi - sempre che esistessero - dovevano avere una figura umana. Figura che Arnobio è costretto a trasformare completamente in argomento negativo contro gli dèi dell'antichità: per essi è più appropriata la figura animale.[32] Non si può dire una cosa simile in un'apologia senza presupporre il consenso del pubblico. Quel che nel mito era di per sé ovvio, vedere il corpo umano esposto finanche alle brame di un dio, diviene un controsenso in un contesto che intende dileggiare l'eròtica mitica degli dèi.[33]

Quanto a chi sia disposto a simili imprese, è dato per scontato che simili individui intendano se stessi come gli unici capaci di compiangere di essere così come sono; e

questo a motivo del fatto che non appartengono più al cosmo antico e non fanno più parte della sua armoniosità. Si deve credere contro ogni apparenza; questa è la forma sensibile del *quia absurdum* di Tertulliano.[34]

La domanda più difficile che si possa porre ad Arnobio in riferimento alla sua terza allegoria della caverna è quella che chiede conto del suo concetto di verità. Fino a che punto ci si debba discostare dalle posizioni moderne, per riuscire a vedere qualcosa, lo mostra la sua costruzione del *pantheon* con lo strumento ausiliario della metamorfosi. È evidente che egli semplicemente teme di contestare ai suoi lettori il politeismo antico; d'altra parte anche sul piano retorico nessuno accetterebbe di buon grado di riconoscersi come chi corre ancora dietro a convinzioni sorpassate. È così che Arnobio escogita la combinazione tra il politeismo e il monoteismo ipotetico: se un dio è capace di manifestarsi agli altri facendo passare per non esistenti dèi esistenti, o facendo credere autentici degli antidèi (*antithei),* perché pensare che, nascosto dietro la sovrabbondanza di figure di questo *pantheon,* vi sia un Unico dio?[35] Questo sarà il problema che solo Descartes solleverà e formulerà accuratamente, in relazione al dubbio gnoseologico e al suo superamento: il problema della veridicità divina.

È possibile e ammissibile che dio inganni l'uomo? Non solo di tanto in tanto, per la sua salvezza e beatitudine, ma costitutivamente, nella relazione fondamentale tra soggetto e oggetto, genere e realtà? È possibile che si nasconda con tanto accanimento dinanzi alla sua creatura razionale da costringerla a vivere nell'incertezza circa la sua esistenza e nell'errore circa il suo destino? Non è un'affermazione ovvia e risaputa che la veridicità sia uno degli ultimi attributi sviluppatisi attorno al concetto di dio nel corso della sua storia. Il diritto di illudere e depistare l'uomo, così come quello di presentarsi a piacere, è parte integrante di ogni as-

solutismo teologico. A maggior ragione e in maniera definitiva in quello del tardo Medioevo, con l'assunzione del diritto all'inconcettualità del divino per l'uomo. Poi però è tutto da vedere se abbia senso cercare conferme sulle possibilità di conoscenza e di certezza. L'uomo non può attendersi nulla del genere dai suoi conspecifici che tendono a sedurlo con tirate retoriche e giochi illusionistici, secondo la caricatura platonica del sofista.

È per questo che nel mito della caverna della *Repubblica* di Platone non si sa bene come sia andata a finire tra l'eletto e i rinchiusi e se questi ultimi siano stati ingannati scambiando le ombre con la realtà, oppure rimasero privati soltanto dei comparativi ontologici di quel che avevano dinanzi nel suo più debole riverbero di copia ultima. Non si potrebbe considerare la cosa in un altro modo, vale a dire che il soggiorno in una caverna sarebbe di per sé orribile e insopportabile se l'incessante occupazione con le ombre non si imponesse come una sorta di agevolazione, e che gli spettatori dovrebbero essere grati ai macchinari sullo sfondo, se ne sapessero qualcosa? La miseria degli abitanti della caverna si rivela solamente a colui che viene iniziato a ciò che potrebbe essere accessibile al posto delle ombre, e solo così si comprende che la protezione delle ombre serve unicamente a tenere lontane fatiche e pretese più alte. È parte della costruzione dello Stato platonico il fatto che la *paideia* non possa essere il "diritto fondamentale all'educazione" per tutti, e che tutto dipenda dalla capacità di generare e individuare con gli strumenti della sapienza acquisita quelli che a loro volta dovranno dotarsi di questo corredo. Il fatto che si possa raggiungere una verità che prima non era accessibile a nessuno dei rinchiusi non costituisce il guadagno della storia.

La questione così posta, trasferita su Arnobio, diviene ancora più grave e imbarazzante. Il soggetto allevato nella

camera sotterranea non è stato ingannato in nulla, né lo sarebbe se lo si lasciasse ancora nella sua benefica penombra. L'uscire alla luce del giorno e sotto il cielo non gli è di alcuna utilità e lo consegnerebbe alla sua sprovvedutezza, se là fuori non ci fosse, al di là della natura, una cultura già disposta ad accoglierlo e a educarlo. Ma il vantaggio che essa gli può garantire è solo il disbrigo dello sbigottimento dovuto alla sua situazione di straniero. La possibilità non più contemplata nell'allegoria è di imparare a comportarsi come se il mondo fosse familiare anche a lui. Una volta ottenuta l'integrazione, la domanda sulla verità non è più così urgente. La cultura è predisposizione alla familiarità con il mondo, a partire dalla quale si raccontano storie che non sono intralciate in modo eccessivamente doloroso dai fatti. Il linguaggio, questo artefatto delle *regulae nominum*[36], suggerisce il "cosmo" *e* l'appartenenza a esso; di conseguenza è soltanto così che si rende possibile qualcosa come una catastrofe escatologica del mondo, che non poteva che essere del tutto ignorata dallo sprovveduto apprendista della caverna alla sua prima uscita. Egli è una figura della fine del mondo, nella misura in cui, del mondo, non riesce a comprendere nulla.

Più che un "ideale", questa non mondanità è la forma esistenziale di un'auto-conservazione che si libera della dipendenza dal mondo, un'indifferenza che potrebbe manifestare tutto il peso della promessa dell'immortalità, con quel che ne consegue, ovvero la possibilità di evitare il transito del mondo. Dall'allegoria si ricaverebbe una *paideia* ironicamente capovolta, non una fuga dal mondo, ma un'astinenza.

Arnobio a quanto sembra non ha mai utilizzato la formula paolina della "crocifissione del cosmo"[37]; è quanto meno probabile che i suoi discorsi sulla fine del mondo non si riferiscano alla distruzione fisica, cosa di cui il cristianesimo

incominciava a sospettare. Al posto di essa si è sviluppata una forma esistenziale che si spinge fino al tipo ascetico, al punto da non renderla più riconoscibile. È una forma nella quale vive molto meglio l'epicureo, che all'indolenza che il mondo gli riserva replica con l'identica attitudine. Se la natura si dimostra poco propizia per l'uomo, quando la pioggia tarda ad arrivare, la colpa non può essere della predilezione cristiana per la fine del mondo; anche la pioggia non sarebbe stata una misura preventiva della natura a favore dell'uomo che deve esistere in un mondo "egoista", come se non ci fosse: *pluit mundus, aut non pluit, sibimet pluit, aut non pluit.*[38] Lo straniero non accampa pretese nei confronti del mondo, a maggior ragione rispetto alla verità.

Quello che Arnobio fa passare al suo soggetto sperimentale all'uscita della caverna ha il suo antecedente più antico e più nitido nel distacco di Socrate dalla filosofia naturale di derivazione ionica per raggiungere la conoscenza di sé, in quanto nuovo compito intrapreso anche contro la sofistica, azione che prende il nome di "filosofia". Nel *Fedone,* Platone fa in modo che questo passi più che altro come una perturbazione provocata dai fenomeni naturali e dalla conseguente fuga alla ricerca dei concetti, e non tanto come un'attrazione che l'uomo sentirebbe verso l'autotematizzazione, come se si trattasse del problema a lui più vicino. È possibile che queste formule platoniche siano state eccessivamente applicate alla dottrina delle idee e al suo correlato, l'*anamnesis.* Il nucleo indiscutibile di quello che si verificò con la svolta socratica consisteva nell'ingiunzione delfica di conoscere se stessi, un ordine che, passando per l'*anamnesis,* si può conciliare con la dottrina delle idee.

Per l'esperimento mentale di Arnobio risulta decisivo il fatto che Socrate a-vesse subordinato alla conoscenza di sé le possibilità di verità - indipendentemente da tutte le differenze sino ad allora insorte nella filosofia della natura - e

senza neppure poter dire in modo più preciso di che verità si trattasse. Dal punto di vista di una tale indifferenza nei confronti della natura, all'uomo della caverna si deve chiedere per quale ragione - qualora non riesca a distinguere nulla dell'*anamnesis* platonica - non si avvalga dell'opzione socratica della conoscenza di sé. L'obiezione non è estranea ad Arnobio; ma egli non la considera tanto importante da sistemarla nel contesto della sua allegoria della caverna.

Tuttavia, anche quello che non dice è sufficientemente eloquente: l'apprendista della caverna non ha alcuna conoscenza di sé e non può averla, dal momento che non possiede alcun ricordo. Senza che questo sia inteso in senso platonico, ma come semplice ignoranza di un'esistenza mancata, trascorsa nella semioscurità. Non c'era bisogno di altezze dalle quali riproporre l'*anamnesis* e la preesistenza, perché l'idiozia nei confronti del mondo esterno ne smentiva il possesso. Basterebbe che il soggetto messo alla prova non potesse dire - se mai disponesse della facoltà di parlare - chi egli sia e da dove venga. Mancherebbe la risposta alle domande elementari sulla sua identità. Così facendo egli raffigura la condizione del mondo umano e la disperazione della conoscenza di sé.

Le verità, qualunque esse siano, sono sacrificate all'assolutezza dell'interesse per il bene di salvezza che è l' immortalità, un bene che non è sottoposto ai vincoli di un'autoconoscenza preventiva, con le sue ripercussioni nell'esperienza. Arnobio non ha nessun bisogno delle verità dell'uomo su se stesso: *Quid ergo nos, unde? Responsionis necessitas nulla est...*[39] Anche la rivelazione, a suo modo di vedere, non è tanto una comunicazione fatta agli uomini, ma un'offerta. Quel che può essere la verità è circoscritto dal consiglio di lasciarla nelle mani di dio come bene di riserva: *Remittite haec deo, atque ipsum scire concedite...* [40] Se viene meno la verità, si fa più palese la disponibilità, a suo modo

disperata, ad abbandonarsi alla grande promessa che permette di disattendere ciò che potrebbe derivare dalle verità. Quello che sarebbe divenuto l'unico e il solo rifugio del bisogno umano di fede, si presenta come un contrasto, con tutte le indifferenze e le indolenze.

III. Negazione della caverna nello spirito della Stoà

Questo atteggiamento fondamentale avrebbe avuto modo, un millennio e mezzo dopo, di accostarsi all'"argomento della scommessa" di Pascal. La vita finita che punta su un'infinita opportunità diventerà calcolo razionalmente giustificabile. Ma con un presupposto non razionale: vale a dire che lo si deve puntare comunque. La situazione di partenza in Pascal non sarà l'entrata in un gioco rischioso, dal quale ci si potrebbe tenere lontani, prediligendo altre opportunità, per quanto finite. Piuttosto, in un cartogramma dall'aria scettica che espone la totalità delle possibilità, non si presenta nient'altro se non quel che apre all'uomo una via di fuga tra le due infinità.

In Arnobio la questione non aveva ancora raggiunto un simile livello di speculazione metafisica. La comparabilità tra i due nasce dalla disposizione fondamentale di entrambi, ovvero un disperato bisogno di salvezza. Nella terza allegoria della caverna, la forma che emerge è il fatto che, una volta arrischiata l'uscita, non ci sia alcun ritorno nel buio, nessuna regressione al grembo di una cura sconosciuta. La via è interrotta dalla semplice mancanza di ricordi.

In riferimento alla ricezione di Arnobio si può utilizzare questa formula: l'uomo non può fissarsi sulla sua origine o su un'esistenza in essa fondata. Solo nel momento in cui, grazie a Pierre Bayle, l'illuminismo arriverà a confrontarsi con la terza allegoria della caverna, si mostrerà che l'inde-

terminatezza antropologica della creatura della caverna reclama a gran voce una teoria dell'educazione che contenga questo substrato plastico. Arnobio non ne aveva bisogno, perché voleva lasciar spazio a un altro grido, quello della necessità della salvezza. Ma l'interesse antropologico dell'assolutismo teologico si dimostra pressoché identico a quello dell'assolutismo pedagogico: in entrambi si mostra semplicemente la mancanza nell'uomo di un'immagine determinata di sé da assumere come riferimento.

Arnobio aveva il vantaggio di poter nominare con facilità e plausibilità il dono della salvezza, senza sacrificarlo a vantaggio di pretese più alte. Perciò insistette sulla formula dell'uomo come essere intermedio, creatura ambigua perennemente irrisolta.[41] Dunque rimane senza risposta la domanda su come Dio abbia potuto trovare degna di un qualche amore questa creatura nuda e inadeguata al mondo, rappresentata dall'apprendista della caverna, fino al punto di farla partecipe della sua stessa immortalità. Ogni motivo potrebbe essere il correlato di una pretesa.

Soltanto l'assenza di qualunque diritto razionale, di qualunque titolo di possesso, dà alla speranza cristiana il suo tratto di disperazione: se anche questo non va bene, se neppure questo convince, allora non c'è nulla da fare.[42] La polarità teologica di natura e grazia, del primo e del secondo articolo, senza questa costruzione concettuale e dogmatica, è concepita come un'antropologia delle "mani vuote": chi ci metterà qualcosa? Aprire varchi e vacuoli è storicamente quanto di più pericoloso, perché non manca mai chi si offra di riempirli, i volontari dell'indigenza.

Non c'era alcun motivo fondato per il quale l'uomo fosse o potesse rendersi degno dell'attenzione e della dedizione divine; l'unico fondamento riguarda il motivo per il quale non si poteva attendere o sperare nulla del genere. Infatti, l'origine dell'uomo è sì divina, ma si tratta delle divinità del

rango più basso, quello mitico; una delle quali deve aver fatto questo.[43] Non è tanto un'affermazione sull'uomo, quanto l'esonero da ogni possibile aspettativa. Senza questa forma grezza di prototeodicea, la nuova promessa si sarebbe inutilmente caricata di domande aggiuntive circa l'incontraddittorietà del comportamento divino.

L'uomo è l'essere *[Wesen]* che necessita di riconciliarsi con la sua esistenza *[Dasein].* Kant a suo tempo giungerà a fare di questo la premessa della deduzione di ogni dovere dei genitori nei confronti dei loro figli. Arnobio è ancora troppo vicino alla proposizione elementare dello spirito tragico dei greci, secondo la quale sarebbe meglio non essere mai nati, per non descrivere l'uomo come un essere infelice e misero che detesta la propria condizione e compiange la propria mera esistenza, *rem infelicem et miseram*, *qui esse se doleat.* Arnobio non avrebbe detto questo, se non avesse inteso portare all'attenzione del suo lettore il nesso tra la domanda fondamentale dell'essere e l'elezione all'immortalità. Poiché per questa scempiaggine cosmica che si chiama uomo non c'è modo di trovare in nessun luogo un fondamento esistenziale, il dono dell'immortalità non conferisce un senso alla sua esistenza; a farlo è la premura infondata ed enigmatica del dio più antico, al quale l'uomo non è legato da alcuna parentela, neppure dalla menzione di poter essere sua immagine e somiglianza. Cosa che, fosse uscita dalla bocca di una qualunque delle anonime divinità successive, non sarebbe suonata altrimenti che come una derisione dell'uomo (sempre che Arnobio abbia mai udito qualcosa del genere). Egli è astuto quanto basta da nascondere il nome di quel cortigiano di Dio che aveva organizzato l'intrigo della creazione dell'uomo. Se avesse lasciato intendere di saperlo, avrebbe dovuto anche dire come avvenne. È più conveniente non apparire come un iniziato.[44]

Non molto tempo dopo, Lattanzio, un suo conterraneo e forse anche discepolo, scrive un'apologia del cristianesimo basandosi sul fondamento filosofico della Stoà; ovvero, tutto quello che Arnobio aveva guardato con gli occhi ostili dell'epicureo. È possibile considerare la differenza apparentemente inconciliabile tra i due nordafricani come una divisione del lavoro apologetico, in quanto ciascuno aveva cercato di rivolgersi a una particolare conventicola filosofica, o comunque a gruppi annessi. Comune a entrambi era evitare la via maestra del legame tra il cristianesimo e la filosofia antica, ovvero il platonismo.

A parte questo, l'opera principale di Lattanzio, le *Istitutiones divinae,* si può leggere come prova dell'autenticità della terza allegoria della caverna nell'ambito delle direttive filosofiche di Arnobio. Vale a dire come domanda su che cosa renda impossibile un'allegoria della caverna di questo tipo, nell'alleanza tra cristianesimo e stoicismo. Se si tiene presente che Cicerone aveva potuto tranquillamente mettere in bocca allo stoico del suo dialogo sulla natura degli dèi la traduzione della seconda allegoria della caverna, sulla base della fonte aristotelica, si intrawede già che le differenze tra la seconda e la terza allegoria debbano includere anche i criteri dell'implicita resistenza di Lattanzio verso l'antropologia di Arnobio.

I filosofi, generalizza Lattanzio, facevano uscire gli uomini dalla terra e questi conducevano pertanto una *vita erratica* senza linguaggio e senza legge, finché la paura e le necessità della loro forma di vita non fossero intervenute a modificarla. Il soggiorno nella caverna emerge come *topos* per la descrizione di questo stadio presociale dell'esistenza. Ma una tale esistenza sarebbe un'invenzione dei filosofi, assolutamente non conforme al comportamento del creatore nei confronti della sua creatura. Si addice al *deus pius* l'aver destinato fin dal principio l'uomo alla natura di *animai sociale.*

Per l'essere che è frutto dei disegni e delle cure della "provvidenza", non sarebbe credibile un'esistenza come quella che i filosofi intendevano inizialmente riconoscere: *O ingenia hominibus indigna, quae has ineptias protulerunt!* La natura preziosa del suo dio non può essere stata intaccata da caverne di alcun genere, e neppure la pressione dei bisogni ha fatto sì che se ne facesse menzione.[45] Vivere nelle caverne della terra e poi uscirne, come aveva sostenuto ironicamente Platone rispetto al mito d'origine dei sofisti, e come la preistoria atomistica della cultura aveva stabilito da Democrito a Lucrezio, comporta il formarsi di un'immagine opposta: un essere senza patria nel mondo.

A questa antitesi appartiene la critica di Lattanzio alla teoria epicurea della percezione sensibile. Si mantiene ancora al di sotto del piano conflittuale rispetto all'*anamnesis* come organo della costruzione dei concetti, però considera l'inadeguatezza dell'apprendista di Arnobio dinanzi al mondo come un vincolo dogmatico e fragile dell'esperimento mentale.[46] L'errore di Epicuro sarebbe stato quello di avere inteso l'udito e la vista come facoltà affini. L'udito induce il suono a introdursi nell'organo di senso, la vista al contrario non avviene mediante l'introduzione di immagini (*imaginum incursione)·,* piuttosto la *mens* rinchiusa nella caverna del cranio agisce per tensione ed espansione dell'anima tramite l'organo ottico.[47]

La posizione di Lattanzio rispetto all'affermazione antropologica è redatta con una sorta di indirizzo critico contro la terza allegoria della caverna. Sarebbe sciocco escluderlo, per quanto manchino prove certe. Da una prospettiva *ex post* è pure chiaro che un'antropologia stoicizzante lasci poco spazio ai grandi desideri educativi di coloro che credono di avere il potere, e quindi anche il dovere, di fare tutto quel che vogliono con gli uomini: l'individuo dotato di un equipaggiamento completo che lo renda idoneo al mondo,

nonché qualificato per raggiungere l'autentica pienezza della vita, si fa beffe di ogni armamentario pedagogico, sia esso benevolo o severo.

Neppure Lattanzio è un vero padre della Chiesa. Dinanzi al forte entusiasmo per la natura privilegiata dell'uomo, gli è difficile rendere ancora plausibile la necessità della salvezza e della redenzione. In ciò si può osservare come il bisogno di salvezza e la facoltà educativa abbiano origini antropologiche convergenti. Il falso padre della Chiesa Arnobio trova risonanza nell'Illuminismo, da Bayle a d'Holbach, non solo perché appunto, non essendo un vero padre della Chiesa, fornisce alla critica della religione ulteriori e autentici punti deboli su cui far leva; ma anche perché offre chiaramente, nella forma del suo apprendista della caverna, l'oggetto di un nuovo ideale educativo demiurgico da sviluppare. Questo può trovare conferma alle sue pretese nella misura in cui si concentra sulle possibilità di un essere umano ancora non plasmato, non formato, preculturale e lontano dal concetto. In realtà Arnobio non parla di questo, non estende il suo esperimento fino a incorporare il transfuga della caverna nella cultura umana: questa sarà giustappunto la linea dell'Illuminismo. Che avrà ancora a che fare con residui di vecchie scuole e pregiudizi, forme culturali e rituali di comportamento, certo, ma dovrà sempre porsi la domanda su come proseguire dopo aver superato ed eliminato tutti questi vincoli.

In altre parole, la ragione terrebbe dunque in mano l'uomo de-formato *[unverbildeten],* senza esporsi all'imbarazzo di non riuscire a combinare con lui niente di formativo *[Bildendes].* Che questo fosse nondimeno il fine di ogni illuminismo - questo stupendo imbarazzo nel giungere alla meta finale di metodi e istituzioni educative divenute onnipotenti - fu la sorpresa più grande della storia. Il caso di Kaspar Hauser, benché in quanto fatto storico sia del tutto indi-

pendente da queste vicende, rappresenta, a causa della sua risonanza, ma anche a causa della sua natura enigmatica di esperimento incompiuto, il culmine ironico della procedura figurativa inaugurata da Arnobio. L'uomo in quanto essere incompleto si fa carico pedagogicamente e psicologicamente della propria regia, così come affronterà con la regia tecnica ed estetica il mondo incompleto che verrà scoperto dal Romanticismo e dall'idealismo.

IV. Il prototipo dell'educabile

L'idea dell'essere deforme-incompiuto potrà dimostrare tutta la sua virulenza solo imbattendosi nell'idea di eguaglianza. È una delle tante cose che si possono vedere nel contrasto tra la prima e la terza allegoria della caverna. Nel progetto della *polis* platonica, una delle funzioni degli arconti filosofi era quella di provvedere alla generazione e alla selezione delle nuove leve della politica. Nulla, nell'esposizione di Platone, dà adito a pensare che colui che fu tratto fuori dalla caverna fosse stato scelto in virtù di una sua attitudine o di qualche segno particolare; e tuttavia si evince necessariamente dal contesto della teoria dello Stato che gli agenti di questa educazione alla filosofia, e dunque alla presa del potere, si orientassero utilizzando come criterio le doti naturali. Nell'altro caso, quello di Arnobio, fin dai presupposti, non si trova niente del genere.

Il suo apprendista non dà mostra di possedere alcuna qualità, e potrebbe anche non averne affatto. Può essere un individuo qualunque. Chiunque altro al suo posto avrebbe reso allo stesso modo. Non c'è alcuna relazione tra doti e formazione. Con ciò Arnobio ha creato l'oggetto di una trattazione completamente diversa, la cui applicazione, comprensibilmente, non lo interessa più, neppure *en passant.* Farsi carico di questo caso non più solo immaginato, diverrà la questione di una pedagogica "assoluta".

Arnobio non aveva ancora in alcun modo idealizzato l'eguaglianza, e neppure l'aveva tematizzata. Tuttavia essa è già il semplice presupposto della plasticità del suo personaggio in quanto in-essenzialità hyletica. Solo la *tabula rasa* del futuro sensualismo appoggerà in pieno la potenza educativa della nuda potenzialità. La paideutica compensa dunque la distruzione dei pregiudizi e delle tradizioni da parte del soggetto storico. È nella stessa posizione e ha lo stesso ruolo del "metodo" di Descartes, che intende promuovere la ricostruzione di una "scienza", secondo un senso definitivo, a partire dalla critica a tutte le procedure e le procedu-ralità del passato.

Il fatto che Arnobio abbia riscontrato un certo successo nel materialismo psicologico dell'Illuminismo - per esempio nella *Histoire Naturelle de l'Ame* del *Traité de l'Ame* di La Mettrie, del 1751, o nel *Système de la Nature* di d'Holbach, del 1770 - non è altro che la fissazione, la dogmatizzazione dei privilegi che egli sembra attribuire alla nuova immagine dell'uomo. Nella sua famigerata proda-mazione dell'antropologia meccanicista, *L 'homme machine* del 1748, La Mettrie rappresenta l'uomo come l'esito di un'ascesa dal mondo animale e nel contempo come l'essere in balia della propria autoformazione, perché sempre a rischio di regressione. Tuttavia la sua procedura risulta in qualche modo indiretta e subdola: da un lato mostra che addestrare una scimmia fino a farla diventare un uomo sia solo questione di raffinare le procedure didattiche, dall'altro deve considerare il passaggio inverso e la ricaduta nell'animalità che si verificherebbe nell'uomo che crescesse in lande desolate. La scimmia, come il sordomuto, ha solo bisogno di un insegnamento rigoroso per imparare a parlare; allo stesso modo sarebbe difficile negare la possibilità di costruire una macchina in grado di sbrigare le faccende umane. Tra costruzione ed educazione non c'è nessuna differenza essenziale.

Fu Bayle, nella voce "Rorarius" del *Dictionnaire,* a incominciare una dimostrazione indiretta del materialismo dell'anima in Arnobio. Tutto sommato pare breve il passaggio dalla mortalità dell'anima, a cui ci si riferisce esplicitamente e che è necessaria per il concetto di salvezza, alla sua materialità, che è implicita, ma non ancora smentita. In ogni caso, per la filosofia greca il confine tra una materia sottilissima dell'anima, di natura ignea o eterea, e la sua dimensione spirituale, comunque la si intendesse, era labile. Finanche l'introduzione dell'immortalità non riuscì a rendere l'anima necessariamente immateriale, visto che c'era la possibilità di pensare i corpi celesti nel contempo eterni e dotati di materia.

Si assiste dunque alla fine della mortalità riferita alla materialità, ma sulla base di presupposti del tutto diversi: quelli del dualismo di sostanza estesa e sostanza pensante. Muoversi contro il carattere definitivo di questa separazione sarà l'intento di un materialismo esacerbato che non ne vuol sapere di svincolare l'essenza dell'uomo dalle premesse della plasticità. Bayle sa perfettamente che il padre fondatore della filosofia non aveva posto delimitazioni tanto precise. In una nota al suo articolo "Jupiter" mette a confronto i due frammenti attribuiti a Talete di Mileto: quello che dice che tutto è pieno di dèi e quello che afferma che tutto proviene dall'acqua. Il primo non significherebbe altro se non che gli spiriti pervadono il mondo vivente; il secondo rappresenterebbe questo principio vitale tramite l'elemento omnipervasivo, il dio increato che con la sua vivace onnipresenza nelle forme naturali avrebbe fatto attribuire a sé l' interpretazione che tutto sia pieno di dèi - è appunto contro questa molteplicità che il primo filosofo aveva posto l'unità come origine.

Successivamente, altri sostenitori di quella forma primitiva di "materialismo" hanno sovrastimato quel che l'illumi-

nismo aveva da offrire a questo riguardo. In fondo, nel Medioevo c'era ancora chi si accapigliava sulla materialità degli angeli, discutendo se essi, per poter essere delle individualità, dovessero possedere una natura corporea per quanto sottilissima. L'accoppiamento di spiritualità e preesistenza dell'anima, creato da Platone e preso di mira da Arnobio, fu in fondo un effetto collaterale dogmatico del tutto indesiderato per il creazionismo cristiano. Così l'ipotesi di quella sottilissima materialità, scomodata persino per gli angeli, poteva sembrare il male minore; in effetti, divenne un errore madornale solo dopo le successive definizioni della metafisica. Dava al banale materialismo di qualche illuminista il sapore elettrizzante della persecuzione.

In ogni caso, con Bayle, attraverso la materializzazione psichica, si presenta un problema cruciale e spesso trascurato nell'Illuminismo: lo scandalo morale e razionale dell'inferno.[48] Se l'anima fosse di natura materiale e mortale, come a-veva sostenuto Arnobio, non potrebbe perdurare illimitatamente nel fuoco tormentoso dell'inferno. Potrebbe soffrire, ma non all'infinito: è da qui che deriva per prima cosa il dubbio se mantenere o no la minaccia della punizione eterna, senza entrare nel dilemma della bontà e della giustizia nel concetto di Dio. Nel contempo, l'ipotesi della materialità psichica dava una risposta all'obiezione che chiedeva come un'anima immortale potesse sentire il dolore inflitto dalle pene infernali. Arnobio non si era minimamente posto il problema. Chi non raggiungeva il dono salvifico dell'immortalità, soccombeva al destino della sua natura: la morte. Il ri tomo a questa posizione era impedito da un millennio e mezzo di sistematizzazione teologica dell'escatologia in quanto sistema di stati terminali, all'interno del quale l'impedimento della libertà in vista del bene non pareva un argomento sufficiente per non trasformare, tramite l'educazione, la minaccia della pena eterna - non dunque la mera morte definitiva - nell'*unico* grande strumento correttivo.

Non si pose mai eccessiva fiducia nel fatto che il bene salvifico della vita eterna e di quel che vagamente aveva da offrire avrebbe soddisfatto la ricerca umana della felicità, l'uomo continuava a sospettare opportunamente che l'astratta immersione nel nulla della morte potesse essere preferibile all'estensione della vita in un eterno e-così-via. Qui sta il fascino di un materialismo che "promette" qualcosa agli altri.

Dal momento che l'illuminismo si serviva comunque di mezzi letterari in modo più efficace di quanto la filosofia non fosse mai riuscita a fare dai dialoghi di Platone in avanti, era ovvio vedere nella terza allegoria della caverna un *roman philosophique,* utilizzandolo come strumento di propagazione del sensualismo, ovvero la forma sistematicamente accentuata dell'empirismo accolto da Locke. Fu fatta risalire ad Arnobio perfino la nuova allegoria del sensualismo: la storia di Pigmalione e il risveglio della statua secondo la versione di Condillac.

Comunque questa, a differenza di quella dello scultore Pigmalione, non era inanimata nel senso stretto del termine; era un corpo organico perfettamente dotato, a cui all'inizio mancavano tutti i segni vitali esteriori solo perché, guarda caso, stava rinchiuso sotto chiave. Nessuna affezione raggiungeva i suoi organi di senso; le sensazioni, unico elemento di ogni percezione, si ottengono mediante l'esperienza e la conoscenza. Questo stato di insensibilità e immobilità, che Condillac fa coincidere con la condizione iniziale del suo esperimento mentale, è l'esatto equivalente della caverna classica: la chiusura nei confronti della realtà. Solo quest'ultima offre le occasioni per dimostrare la vita, a cui la semplice presenza [*Vorhandenheit]*[a] di perfetti macchinari organici non basta per esprimere alcunché di endogeno.

Fu un modo per ridurre le difficoltà che si erano presentate in precedenza con Arnobio. La caverna diviene identica alla superficie dell'organismo, e in tal senso le si può at-

tribuire il grado più alto di impenetrabilità. Che Condillac dipenda da Arnobio è cosa affermata solo in ricerche del ventesimo secolo, mentre Werner Kraus preferiva accreditare l'allegoria della statua come illustrazione sensualistica di un romanzo di Boureau-Deslandes.[49] Molto più importante della risoluzione della differenza delle fonti, è il fatto che, nonostante il continuo ridimensionamento dei residui platonici, perfino nel sensualismo rimanga il bisogno di un equivalente dell'allegoria della caverna, un bisogno forte quanto basta per escogitarne la trasformazione adeguata riducendo al minimo i presupposti.

I malintesi della favola che prende il nome dello scultore che ne è protagonista, Pigmalione appunto, nascono dall'equivocità della sua scultura, che solo in apparenza è inanimata. Non si può riconoscere la "tipologia della caverna" finché non si distingua tra l'organizzazione intatta e la relazione di interscambio di organismo e realtà, l'unica "vita vivente". Già nell'empirismo di Locke il soggetto senza oggetto non era stato capace del men che minimo movimento, dal momento che la distinzione tra *sensations* e *reflections* permetteva solo l'affezione *secondaria* del "senso interno" in quanto organo della riflessione, escludendo in tal modo ogni spontaneità originaria. Questo dualismo atrofizzato induceva a supporre un solo tipo di contenuti di coscienza; tutto il resto lo si poteva pensare allora come un complesso di quegli elementi. *L'economia* del primo presupposto aveva la prova della deducibilità *genetica* di ogni altra datità psichica - proprio come una storia da raccontare. Melchior Grimm, la cui rilettura produce quasi sempre una impressione incisiva per la risonanza che ebbe all'epoca su opere e fatti degli illuministi, nel suo "servizio informazioni" per un pubblico europeo comprendente anche la nobiltà, il primo dicembre 1754 segnala il *Traité des sensations* di Condillac, apparso da poco.[50] A Grimm pare degno di nota per prima cosa il motto dell'opera, tratto dalle *Tuscolanae*

di Cicerone, con il quale si respinge ogni parvenza dogmatica di presunzione da parte dell'autore e si definisce il metodo come quello di un comune mortale che insegue le verosimiglianze con mere ipotesi, senza il favore di nessuna ispirazione.[51] Non bisognerebbe lasciarsi scappare queste sottigliezze del buon gusto, che non solo danno un tocco di leggiadria all'opera, ma potrebbero risultare anche utili per un giudizio sull'autore. Ciò che, stando al senso proprio del termine, è simile al vero (*veri similia),* che per lo scettico è solo l'utile nella vita pratica, è divenuto a sua volta motivo sufficiente per far sì che anche la teoria si accontentasse. Con questa restrizione, Cicerone si era permesso di parlare della morte e dell'immortalità; Condillac fa lo stesso con la sua teoria elementare della conoscenza. Non occorre rimarcare che Cicerone trovò e potè citare la sua allegoria della caverna per il dialogo sugli dèi, mentre Condillac dovette inventarne una.

Si può star certi che Melchior Grimm abbia avuto lettori più attenti, più giudiziosi e forse anche più numerosi di quelli che ebbe Condillac con il suo *Traité.* Anche da ciò si vede come si tenda a preferire il riassunto all'originale, a dare priorità alla ricezione piuttosto che all'autore. Grimm osserva, non senza dispiacere, che Condillac si lascia sfuggire le opportunità estetiche della sua idea, per realizzarla *con tutta la tranquillità di un filosofo e tutto l'acume di un metafìsico.* Grimm non vede chiaramente che il posto di Pigmalione non può essere "scambiato" con la figura del filosofo o del suo lettore; nessuno dei due ha creato la statua per essere sedotto dal fascino erotico della propria creatura al punto da desiderare di oltrepassare il confine tra arte e natura. Il problema non è neppure come un essere del genere riesca a mantenersi in vita. Il problema è la conseguente struttura graduale di partecipazione del soggetto affinché divenga un soggetto "conoscente". Ciascun passo non è

tanto una capacità di cui risulti investito, quanto una risoluzione di insiemi di organi già presenti.

Qui Grimm non distingue molto. Forse è troppo rapito dal fascino poetico del primo passo: *Per incominciare egli dà alla statua l'olfatto, e molto opportunamente osserva che essa per noi è una statua, ma per se stessa è il profumo dei fiori che le vengono offerti.* Condillac aveva iniziato con il mettere in moto la capacità di sentire gli odori senza alcun intento poetico; per lui si trattava dell'organo di senso che esprimeva nel modo più chiaro la chiusura del soggetto in se stesso, l'assoluta integrazione tra le sue sensazioni e le sue auto-sensazioni: la statua non "ha" l'odore dei fiori, essa "è" questo odore. Come la sua presenza possa "evolvere" in ricordo, l'impressione in immagine, l'occupazione in giudizio, l'assenza in desiderio, bisogno, passione, speranza, aspettativa, come infine le sensazioni possano divenire rappresentazioni, fino a raggiungere l'astrazione dei numeri, tutto questo colpisce Grimm per la rapidità con la quale sembra che si accomodi nelle mani dell'autore.

I dubbi insorgono solo quando, nella sequenza dei sensi, alla fine compare il tatto che, come fosse di sua pertinenza fisiologica, rivela alla statua come stanno le cose, vale a dire che oltre a essa e "al di fuori" di essa c'è dell'altro, e che *tutto ciò che riteneva essere se stessa in virtù degli altri sensi, probabilmente* è *solo l'impressione delle cose del mondo esterno.* Il tatto revoca così retroattivamente l'identità di tutte le sensazioni sino ad allora acquisite, insieme al loro soggetto. Tuttavia questo non sarebbe più che verosimile, perché non ci sarebbe *nulla di meno comprovato, e il tatto, come gli altri sensi, potrebbe continuare a far credere alla statua che fuori ci siano delle cose, senza che questo sia per forza vero, così come l'odore fa supporre alla statua di essere essa stessa odore, senza immaginare la presenza di una causa esterna, come per esempio un fiore.*

Senza che questo spezzi la maniera del riassunto, si coglie qui in ogni caso una critica decisiva: il dubbio se il tatto, in quanto ultimo gradino della sensibilizzazione dell'organismo, sia in grado di sostenere il peso della sua funzione, a fronte della soverchiante identità sino ad allora stabilita tra tutte le sensazioni e il loro soggetto, per spezzare l'isolamento della statua dal suo mondo. Piuttosto, l'unità primaria vissuta dalla statua con il suo odore - il suo sentire in profondità di coincidere completamente con questa sensazione - potrebbe non concedere nulla del genere al tattile, attivato in ritardo, e anzi indugiare fino al punto di rifiutarlo.

La statua non possiede il concetto con il quale potrebbe intendere quel che il tatto le offre in quanto alternativa sensoriale senza precedenti: il concetto dell'esterno e dell'altro, la negazione della propria esclusività solipsistica, per la quale si era identificata con la propria superficie corporea, così che i confini del proprio corpo dovevano essere ed erano quelli del proprio mondo. Il tatto non ha bisogno di far credere nulla alla statua; secondo la formulazione di Grimm, non ha bisogno di diventare il suo ingannatore, perché quel che si svolge avviene pur sempre all'interno della sfera privata della statua, sulla sua superficie. Neppure le resistenze dei corpi fisici che insorgono nel tatto devono essere "interpretate" da essa come qualcosa di diverso da quel primo aroma di fiore che aveva attribuito a se stessa. Infatti l'insorgere di questa sensazione non era preceduto da nessun atto decisionale deliberato, che nel caso avrebbe potuto rendere avvertibile una sorta di disponibilità o di rifiuto verso fattori esterni e inaccessibili.

Grimm paragona ciò che egli considera la "metafisica" dell'abbé de Condillac con ciò che ritiene essere la "metafisica" di Diderot e Buffon. In tal senso, al di là della sagacia e della precisione, dello spirito d'osservazione e della perti-

nenza, egli conferisce al primo i predicati della trovata geniale, della fantasia brillante, dell'evidenza di una conoscenza che coglie il punto in largo anticipo, quando non lo si sarebbe mai potuto immaginare; mentre agli altri due attribuisce sublimità e audacia. Come correlato di questa differenza pone il fatto che il lettore di Condillac ha bisogno solo di esercitare l'attenzione, mentre quello degli altri due autori deve dotarsi di forza e coraggio per riuscire a seguirli anche quando *audacemente si perdono negli abissi infiniti dello spazio:* ovvero quando fanno concorrenza a Pascal.

Questa distinzione così marcata non è giusta, perché Grimm non ha notato con quale impavidità Condillac avesse dato un'accelerata all'antico problema della certezza del mondo esterno. Descartes poteva ancora credere che tutto dipendesse dal dimostrare che il mondo esterno potesse essere munito di un predicato di esistenza nello stesso senso che si ottiene dall'autoevidenza dell'io *sono.* Non aveva indagato su come, nel *cogito sum,* si potesse sapere di quale esistenza si stava dubitando precedentemente.

Condillac si avvicina considerevolmente all'abisso della domanda su come possiamo comprendere, o su che cosa significhi che "al di fuori di noi" esista ancora qualcosa o forse qualcun altro da noi stessi, dato che ovviamente - attraverso appunto la priorità intesa da Descartes - noi non possiamo comprendere "l'esistenza" se non come *nostra.* Come capiamo che *non deve per forza essere la nostra*?

Ciò che conta, prima che questa domanda così grave possa imbattersi quanto meno in abbozzi di risposte, è l'assunzione della sua auto-incomprensibilità. È a questa che porta il romanzo della statua di Condillac. La sua audacia si può perfettamente accostare a quella di Diderot e di Buffon. I lettori hanno bisogno di qualcosa di più di un incremento di attenzione, ma anche qualcosa di più della forza e del coraggio, ovvero hanno bisogno della disposizione a de-trivia-

lizzare le ovvietà. Che aspetto abbia la mancanza di tale disposizione e dove si trovi il suo centro, è quanto viene annotato di nuovo da Grimm in un'affermazione incidentale sulle opportunità del *Traité des sensations : Non so come la prenderanno alla Sorbona; da qualche tempo si sono dichiarati a favore delle idee innate e continuano a insistervi senza tregua.* Le idee incarnate sono il surrogato demitizzato *dell'anamnesis* platonica e trovano l'alta autorità dei loro sostenitori non in virtù di ima qualche capacità esplicativa, bensì evitando completamente la situazione teoretica nella quale tale capacità sarebbe necessaria.

Quel che propone Condillac non è neppure la verosimiglianza della soluzione migliore. La sua teoria offre solamente la prospettiva di riuscire a trovare una posizione accettabile all'interno di una problematica che si va facendo sempre più ingarbugliata. Grimm di nuovo se la sbriga un po' troppo facilmente nella sua propaganda a favore di Condillac, quando a guisa di *impromptu* per la condizione teoretica mutata, immagina un dialogo con un organismo che sarebbe rimasto allo stadio primitivo individuato da Condillac, "divenendo" esclusiva-mente olfatto: *Provate una volta a dire a un essere che al posto di tutti i sensi avesse solo l'olfatto — o se si vuole, a un naso — che esso non è affatto l'odore che pensa di essere, ma che questo attributo gli vien dato solo dall'impressione di qualcosa di esterno a esso, per esempio un fiore; ecco, se fate così, questi si burlerà di voi; se lo compatirete come essere limitato, esso si burlerà di voi come di uno sciocco: una constatazione molto consolante, tenuto conto che siamo tutti nelle condizioni di quel naso!* Lo siamo tutti, verrebbe da aggiungere, mediante l'idea, non ancora sorretta dalla teoria dell'evoluzione, che il nostro corredo sensoriale sia quel che è solo di fatto, e non per un'adeguazione necessaria al nostro mondo. Per cui la prospettiva di mondi abitabili nell'universo offrì al secolo dell'Illuminismo un'immagine tanto familiare come quella

di abitanti di altri pianeti che possiedono organi di senso in forma e quantità diverse dalle nostre, e che a causa di ciò non possono comunicare con noi, dal momento che la lingua è vincolata ai nostri sensi.

Lo schema della caverna si è nel contempo aggravato e ampliato. Aggravato, per via della considerazione di Condillac che i confini del nostro mondo siano la caverna del nostro corpo. In tal caso non potremmo pensare o tollerare una qualunque uscita dalla caverna, non soltanto come rischio, ma anche come offerta. Ampliato, nel senso di una parabola cosmologica che dovrebbe relativizzare la visione del mondo di chiunque sia divenuto filosofo grazie a una *paideia* qualunque; in tal senso la realtà di un essere straniero in un mondo straniero non è quella della ragione più alta, della vera essenza, bensì quella dell'irraggiungibile e dell'incomprensibile per eccellenza. Dopo ogni uscita dalla caverna vi sarebbero ancora altre caverne sconosciute da attraversare, e nessuna uscita offrirebbe la certezza di essere l'ultima. Quanto meno resti aperta la domanda: *O sapienza, dunque non sei che una secrezione organica?*

È chiaro perché gli agenti amministratori della sapienza, a quanto pare, preferissero insistere sulle "idee innate", così che sembrassero ai pochi platonici sopravvissuti anche solo una sorta di compromesso tra le ombre della caverna e le idee dell'essere-che-è. La questione non è più appunto come far sì che i rinchiusi nella caverna acquisiscano la propensione a distogliersi dalle ombre, dopo che colui che vi era stato costretto finisce con l'esporsi al ridicolo con la propria inadeguatezza, prendendo ancora parte alla competizione delle ombre. La questione non è neppure l'apertura sulla statua dell'accesso di tutti i flussi dell'affezione per mano del filosofo, che in tal senso non solo è uno sperimentatore, ma soprattutto adempie al proprio ufficio come specialista della formazione. La questione è l'inconcepibile di-

sponibilità della statua a uscire verso l'ignoto e a mettersi nei guai -a partire dalle poche pretese della sua identità, all'inizio, ma anche negli stadi successivi della sua "formazione".

Vista da questa uscita dalla caverna, la via per qualunque tipo di idealismo pare una compensazione per la mancanza della consolazione più ovvia. La perdita dell'identità iniziale assoluta tra il soggetto e un unico genere di sensazioni conduce infatti all'ulteriore conseguenza per cui l'autocoscienza, che in Descartes era stata l'inizio di tutte le cose, degrada a semplice residuo formale di quell'originario possesso di sé.

L'eroina del *Pygmalion* di Condillac è un essere solitario. Non le si addice il tema dell'intersoggettività. Si potrebbe obiettare che questo sia un punto di partenza deciso arbitrariamente, come quello dell'olfatto come fonte primaria delle sensazioni. Ma a Condillac non serve altro che quell'unica statua per mettere in moto il pensiero, il che vuol dire anche che i contenuti del pensiero si possono pensare senza il linguaggio: i giudizi non hanno bisogno del linguaggio. Perciò si affida all'ontogenesi empirista per puntellare la genesi fittizia della statua: *Si crede forse che un bambino non cominci a esprimere giudizi se non dopo aver cominciato a parlare? Non sentirebbe certo il bisogno di imparare una lingua, se non sentisse quello di pronunciare giudizi. Ne possiede già qualcuno nel momento in cui incomincia a parlare, cioè quando incomincia a fare, con le parole, l'analisi dei suoi pensieri. Non dice altro se non quello che prima faceva senza poterlo dire.*[52]

Per l'esito dell'esperimento mentale di Arnobio, questa intuizione sarebbe stata di valore inestimabile, perché avrebbe aiutato a scansare tutte le conseguenze delle domande poste all'apprendista della caverna. Per Condillac è chiaro che il concetto di realtà oggettiva, che la statua deve

raggiungere partendo dalla materia sensibile, non può essere costituito da nessun processo con altri soggetti. In filosofia si è dimostrata cosa opportuna non rifugiarsi precipitosamente nel linguaggio, perché altrimenti non si farebbe altro che sostituire il fondo perduto delle idee innate, o finanche dell'*anamnesis,* con le scorte conservate in una comunità linguistica. Forse è psicologicamente falso fondare il bisogno di imparare una lingua sulla volontà di esprimersi da parte della capacità di giudizio; nondimeno questa ipotesi è pressoché indispensabile per la ricostruzione trascendentale della genesi di un soggetto pensante, perché rispetto a un tale processo teoretico i soggetti sono in gran parte delle realtà contingenti. È solo che il bisogno del bambino di imparare una lingua, per poter esprimere i giudizi che ha già costruito e possiede, non si lascia trasmettere facilmente alla statua.

La statua non trova nulla che valga la pena di imparare; e il sia pur minimo sospetto che possa inventarsi da sola una lingua tutta per sé, turba la coerenza del principio sensualista che non ammette nessuna spontaneità endogena. Questo aspetto in particolare, cioè il fatto che la statua non abbia un simile come destinatario dell'espressione linguistica, senza neppure poter prescindere da esso, non consente di trasporre conclusioni ontogenetiche alla filogenesi trascendentale. Come tutte le altre "esternazioni" della statua, anche il linguaggio si manifesterebbe in essa soltanto come forma di difesa dalle perturbazioni della sua quiete autarchica, dalla quale era stata strappata all'inizio della sua storia a causa dell'apertura dell'olfatto, arbitrariamente decisa dal filosofo.

Questa statua non ha nulla a che vedere con il classicismo, e non solo dal punto di vista estetico; è un idolo anche sul piano filosofico: l'idolo di un'autosufficienza che ritorna sempre su se stessa e si chiude alle pretese del mondo. Era

questo che Arnobio non aveva potuto osservare nel suo soggetto sperimentale antiplatonico, perché altrimenti avrebbe mancato lo scopo di tutto il suo esperimento.

La tendenza della statua è quella di tornare definitivamente allo stato di quiete della caverna, la soddisfazione delle richieste di razionalità per ogni spiegazione delle sue funzioni. Nel contempo però questa sarebbe la povertà di movimento tanto temuta nel secolo dell'Illuminismo: la bonaccia marina, la sospensione degli impulsi, il dominio dell'inerzia fisica. La ragione non riesce, da sola, a motivare se stessa all'azione. Occorre che le si garantisca in ogni caso lo stato iniziale, una volta definitolo come modello di ogni spiegazione mediante persistenza e autoconservazione. Se si impianta un bisogno nella statua, non appena lo si soddisfi, essa si abbandona alla sua quiete precedente. Non conosce nessun futuro, nessuna cura, è ancora molto distante dall'"esserci". Come può cogliere il futuro, se giunge a malapena a un passato?

Non è la prima volta che incontriamo questa problematica: la si era toccata anche nel romanzo filosofico di Arnobio, a proposito dell'indifferenza del mondo. Arnobio però aveva voluto - e dovuto - mostrare che comunque la meraviglia nei confronti del mondo è legata all'uscita dalla caverna, se tutto l'interesse si concentra sull'autoconservazione in un futuro ancora ignoto. Affinché gli altri si possano interessare al mondo, quintessenza di ogni futuro, occorrerebbe chiarire prima di tutto che cosa si intenda in generale per futuro. In Condillac è l'immaginazione volta a riprodurre l'idea della ripetizione di un dolore patito o di un bisogno sentito. È essa che inventa il congiuntivo. Con il quale la statua subisce qualcosa che è affine a quel che avrebbe subito se si fossero ripresentate le condizioni della sua sensazione passata, dolore o bisogno che fosse. Il futuro è la dimensione di questa irrealtà del simile.

Queste immaginazioni indirizzate ai bisogni futuri e alla loro liquidazione, sono gli autentici equivalenti delle ombre platoniche; e in quanto tali le "cita" lo stesso Condillac. Solo che la distanza tra le ombre e la realtà non è più quella dello spazio, di una via, di un percorso da fare in salita tra i due poli oggettivamente simmetrici di irrealtà e realtà, ma è una dimensione del tempo. Vivido e nitido come non mai, si realizza nel futuro ciò che nell'ombra è presente in forma di apprensione e precauzione, come fosse una relazione presente tra mancanza e rimedio, dolore e sollievo, passione e moderazione.[53]

Quel che rimane inspiegato è da dove la statua possa venire a sapere della morte, dato che non ha modo di vedere la fine di nessuno dei suoi simili e, anche qualora la vedesse, non la riferirebbe a un destino universale del suo genere. Pertanto lo schematismo del futuro si poggia interamente sulla ripetizione di ciò che è stato. Questo esserci non è un "essere per la morte". Condillac attesta espressa-mente che alla vista di un organismo vivente la statua non è in grado di formulare un concetto della morte che coinvolga anche lei: *La vita le pare qualcosa di talmente naturale, che non sa immaginarsi come le possa essere tolta.*[54] Questa condotta della vita dispone la statua alla longanimità. Essa si può rappresentare come lo spettatore che non è intaccato dall'incombente finitezza degli eventi. In ciò consiste la metafora classica del teatro, con una nuova configurazione della calma disposta nello spettacolo: *L 'universo è un teatro nel quale essa è spettatrice; e presume che mai le toccherà di insanguinare la scena.*

Se si ripensa all'allegoria della caverna di Platone, anche là c'era, da un lato, la falsa infinità del ritorno dell'eguale e, dall'altro, la morte, che fungeva da minac-eia soltanto per colui che osasse disturbare quest'ordine, vale a dire il filosofo; la morte era sempre dell'altro, non apparteneva più al-

la caverna, non avveniva sotto il suo riparo, né penetrava nella cerchia dei suoi spettatori. Socrate sapeva e affermava che la morte pone sì fine alla longanimità, ma nel contempo esige di sostituire la teoria imperfetta o imperfettibile con il mito che consenta di saper convivere con la certezza della morte. La statua ha bisogno di tutto fuorché del mito, perché non può sapere nulla della morte come alcunché che la riguardi.

La statua sarebbe resistita al tempo in maniera praticamente incontrastabile, se l'offerta dei mezzi di sussistenza non fosse stata tanto scarsa da non lasciare spazio ad altri desideri, come lo stupore e la curiosità, la cui origine endogena Condillac può rendere meno plausibile. Quel che invece egli rende plausibile è che, grazie alla previdenza o alla condiscendenza della natura, la statua riceva il nutrimento necessario affinché abbia il tempo di cedere ad altri stimoli o impulsi. Senza questo residuo di "convenienza" della natura - che resta ancora da pensare rispetto all'influsso dell'uomo - la fame si prenderebbe tutto quanto. Una volta placata la fame, il suo *bisogno più urgente* diverrebbe *la quiete; resta dov 'è, s'addormenta.*[55] La statua è un sistema inerte. Inerzia significherebbe finanche evitare, a imitazione degli animali, la postura eretta, che in una simile economia pare un lusso assurdo - se non fosse per l' *invisible hand* della sua origine che la induce a stare ritta come si confà a una statua.

Condillac, nonostante di solito sia così poco incline ad appellarsi alle autorità, in questo caso si rivolge a Descartes: neanche lui avrebbe imparato l'andatura eretta, perché tutto intorno l'avrebbe distolto dal farlo. Neppure un Descartes, dunque, sarebbe riuscito a dar forma a una ragione superiore, se fosse stato sempre occupato a preoccuparsi per la sua sopravvivenza. Ciò significa che la ragione dipende dal tempo che si ha a disposizione, il tempo della storia in-

dividuale, ma anche quello della storia del genere umano e della cultura.

La figura contrapposta a quella di Descartes si dà a vedere immediatamente nel destino che in quel secolo era molto comune: il ragazzo selvaggio. Cresciuti chissà dove in foreste remote e in mezzo agli animali, questi ragazzi sembravano del tutto privi del lume della ragione, anche se certo non lo erano, visto che riuscivano a sopravvivere, e comunque ne davano prova non appena imparavano una lingua, senza la quale non avrebbero potuto essere interrogati sui loro ricordi. Lo stato di natura è caratterizzato dall'oblio di sé, e questa constatazione richiede di trovare la causa originaria di ogni fenomeno che vi si opponga, senza che con ciò si debba ricorrere a una "sostanza" metafisica. In tal senso la finzione della statua, che in un primo momento pareva tanto artificiosa, la finzione del suo sgusciare dalla caverna, dal suo baccello, è tutto fuorché peregrina; non è altro che il sostituto presuntivo di un'ipotesi di cui ancora non si dispone: l'evoluzione organica.

Se il ragazzo selvaggio trovato nelle foreste lituane nel 1654 non era riuscito a ricordare nulla della sua storia, era forse perché, come nota Condillac, ci si limitò a semplici domande e si evitò di riportarlo nei luoghi delle sue avventure, cercando là un'*anamnesis* che, come quella platonica, aveva bisogno di una percezione diretta dei fenomeni per portare alla luce le loro verità nascoste.[56] In queste obiezioni relative alle procedure di indagine sul ragazzo delle foreste lituane, si può notare quanto fossero fondate le precauzioni di Arnobio di non lasciare nella dimora sotterranea del suo soggetto sperimentale nulla di ciò che si sarebbe potuto ritrovare nel mondo, una volta fuori dalla caverna. Non c'è nessuna conoscenza di sé, perché anche il ricordo è troppo inerte per mettersi in funzione senza lo stimolo esterno di nuove provocazioni.

Quando Condillac, nell'ultimo capitolo del suo trattato, mostra la statua che ricostruisce la propria autobiografia, incorre in una mezza incongruenza, perché la sua è esclusivamente la storia di una *paideia* pilotata: la crescita graduale abilmente applicata proprio a quelle capacità che si addicono allo scopo finale di un interesse conoscitivo che dal mondo si riconduce al sé. Mentre il fanciullo lituano aveva vissuto nel torpore di un sonno interrotto solamente dai sogni, l'autore crede che la sua statua sia capace *di sentire in ogni istante che io non sono più quel che sono stato.*[57] Non è un caso che solo l'"autobiografia" della statua che conclude il trattato rappresenti la differenza decisiva rispetto alla terza allegoria della caverna: all'esperimento gnoseologico per mezzo di una disanima behaviorista della statua si aggiunge a titolo di processo formativo il ricordo che essa ha dell'apertura della caverna.

La differenza con Arnobio non sta solo nel fatto che qui si prosegua su una pista che là era stata abbandonata, ovvero la domanda su che cosa sarebbe divenuto l'apprendista della caverna esposto al mondo dopo la dimostrazione dell'interrogatorio; l'autobiografia fittizia della statua si collega alla basilare circostanza storica per la quale, secondo il modello del *Discours,* si potrebbe rappresentare la filosofia come autorappresentazione, il pensiero per mezzo della storia del pensatore. Ci si rende conto retrospettivamente che il grande modello letterario sono le *Confessioni* di Agostino, che furono scritte soltanto un secolo dopo Arnobio.

Quel che distingue 1'"autobiografia" della statua di Condillac dall'autorappresentazione di Agostino o di Descartes, è la continuità del percorso formativo, che non è più la storia di una conversione, com'era ancora nel *Discours.* La *paideia* si approssima al modello razionale dell'evoluzione.

Il pensiero, la conoscenza, lo "spirito", sono questi i nomi delle funzioni difensive che la statua escogita per proteg-

gersi da quanto disturba il suo cammino che è una vita tendente alla quiete, alla perseveranza, all'equilibrio. Tuttavia sono procedure selettive che trattano l' inevitabilità degli influssi esterni in maniera tale che, da un lato, si renda urgente evitarne la ripetizione, per via del malessere e del dolore che comportano, dall'altro per lo meno non si escluda o addirittura si faccia sembrare desiderabile la loro ripetizione moderata, quando vi siano piacere e godimento, nella misura in cui essi soli in quanto tali escludono la possibilità del loro contrario. Come già con l'*uneasiness* di Locke, anche in Condillac il malessere indefinito, come una sorta di sensibilità alla contingenza del presente, è la forza motrice di ogni azione e di ogni mutamento. Nonostante l'esplicita introduzione del concetto di forza e con tutta l'attività del ricordo, si tratta di una mancanza, e dunque di una sensibilità che non poteva essere ammissibile presso gli ospiti della caverna platonica e non poteva valere come motivo per prestare ascolto al filosofo che ritornava presso di loro.

L'abate illuminista non poteva neppure richiamarsi ai successori dei sofisti in forma di preti fraudolenti; doveva munire la sua statua di un'implicita disponibilità a prestare ascolto al filosofo. Malessere, inquietudine, incertezza: è quanto occorre, se così si può dire, per uscire dalla caverna. Pertanto sono disposizioni che devono aderire alla costituzione della statua in quanto soggetto modello. E lo fanno mediante il nesso inestricabile con la nascita della coscienza del tempo. Nell'"autobiografia" della statua, il malessere dell'identità in pericolo si sposta immediatamente nell'esperienza genuina del tempo: *In ogni istante sento che non sono più quello che sono stato. E' come se cessassi di essere io, per diventare un altro* io.[58]

Il dolore non potrebbe dissolversi nel piacere e nel benessere che tale soluzione arrecherebbe in quanto opportunità di mutare la condizione fondamentale della vita, se non

si potesse percepire la *successione dei miei modi di esistere.* Il rischio di questo mutamento è assunto in modo decisamente poco libero, quanto poco l'affezione della statua mediante l'apertura dei suoi organi di senso si potesse attribuire a una sua libera scelta. Il presupposto del moto era il suo azionamento mediante una spinta esterna.

La sola domanda che rimane è dunque come si possa superare questo moto in quanto possibilità dell'io, e finanche come lo si possa convertire in consolidamento dell'identità: *Questo io doveva dunque mutarsi in ogni istante, a rischio di trasformarsi in un altro nel quale mi è penoso ritrovarmi.*[59] L'esperienza fonda-mentale di poter restare se stessi nonostante il mutamento urta con l'altra esperienza fondamentale, quella di non essere se stessi proprio là dove lo si sentiva e lo si cercava con più forza: nello spazio del corpo fisico. Questo spazio si costituisce nel ritrarsi del soggetto da tutte le sensazioni con cui si era identificato, fino alla presa di distanza del tatto: *Io mi cerco là dove non sono.*[60] Questa è la sola possibilità di contemplare il mondo dalla distanza guadagnata dello spazio, di trasformarlo in un oggetto della visione che si possa cancellare con un semplice movimento delle palpebre, la forma originaria della negazione.

V. Dopo la statua, la macchina

La teoria sensualistica della conoscenza converge con la teoria meccanicistica dell'organismo. Questa convergenza è indipendente dal fatto che all'organismo si attribuisca ancora un principio immateriale, come è senza dubbio il caso di Condillac (per quanto con funzione minima), o dal fatto che il meccanicismo debba accollarsi la spiegazione di tutti i fenomeni fisici e psichici, come propugnerà La Mettrie, quasi in contemporanea con Condillac. La convergenza di sensualismo e meccanicismo, come si vede, non si fonda tanto su premesse o desideri metafisici, quanto piuttosto sull'analogia della capacità di rendimento metodico: costruire l'unità della totalità prestabilita come una struttura di unità elementari. In entrambi i casi questa costruzione pare una sorta di surrogato *ante litteram* del teorema dell'evoluzione, e senza dubbio ha contribuito a sua volta ad anticipare l'idea di evoluzione come processo principalmente meccanico.

Il primo difensore del meccanicismo, stando alle testimonianze certe, deve essere stato Marin Mersenne, che con Descartes e con altri celebri contemporanei ebbe a intessere una vasta trama epistolare. Anche se si esita ad accettare una classificazione così dogmatica, il contesto storico si appalesa in rapporto all'allegoria della caverna di Arnobio, che Mersenne riprende nelle sue *Quaestiones Celeber-rimae in Genesim* del 1623.[61] Tuttavia Mersenne è ancora tanto

lontano dal sensualismo da permettersi di equiparare la *tabula rasa* di Aristotele con l'*anamnesis* platonica, così come a maggior ragione equipara quest'ultima con le idee innate di Descartes.

Ciò che accomuna questi filosofemi, che per Mersenne sono quelli che contano, è la prospettiva che sposta la funzione delle idee ricordate, innate o anche solo astratte, sul piano della percezione sensibile. Una volta semplificata la dipendenza dell'intelletto dalla sensibilità, in modo che risulti compatibile con tutte le grandi autorità della tradizione, non è troppo difficile per Mersenne difendere il *Menone* contro la polemica di Arnobio. Gli sforzi di Socrate conducono dall'oblio al ricordo sulla base del fenomeno sensibile, ed è giustappunto questo metodo "socratico" a mancare nella trattazione del finto padre della Chiesa. Altrimenti la cosa sarebbe andata in modo diverso. All'esperimento mentale mancherebbero oltretutto gli oggetti adatti, quelli che sarebbero stati perfettamente idonei ad attestare tanto le idee innate quanto quelle ricordate. Che tali oggetti non siano altro che le figure geometriche, è cosa ovvia per Mersenne, ma ad Arnobio non sarebbe venuto in mente, perché era troppo affascinato dall'esito del suo esperimento fittizio, vale a dire il fatto che il suo personaggio non provasse meraviglia alla vista del mondo. Un personaggio che non si sarebbe mai stupito per una figura geometrica -a meno che insieme non ci fosse stata l'occasione di stupirsi di sé stesso, scoprendo di essere capace di apprezzare quell'esattezza praticamente perfetta. In tal senso la conseguenza della filosofia platonica sarebbe stata la meraviglia di sé piuttosto che la meraviglia per il mondo. Questa è la radice di tutti gli idealismi.

Nel primo volume della sua opera sulla teoria e la prassi della musica, intitolata *Harmonie Universelle,* del 1636, Mersenne ritorna un'altra volta ad Arnobio. È qui che, per

la prima volta, vengono accostati i due esperimenti umani, quello del faraone Psammetico e quello di Arnobio. Occupandosi, in questa parte della sua opera, della voce umana e dei suoi suoni - imbastendo dunque una sorta di antropologia della musica - egli allarga un poco la questione posta dal faraone, coinvolgendo, oltre che la capacità di parlare, anche quella di cantare; il caso pertanto presenta dei soggetti sperimentali che non hanno mai udito nessuna parola e nessuna nota.

L'unica differenza tra i due esperimenti messa in evidenza da Mersenne, è che Arnobio aveva introdotto una sola persona, al posto delle due del faraone, e dunque aveva già in partenza tolto di mezzo la possibilità di udire suoni non verbali da parte di chicchessia. In tal modo, al contrario del risultato trasmesso da Erodoto, l'esperimento faraonico si pone in linea con il presupposto della *tabula rasa.* È chiaro che Mersenne non condivida la bella supposizione di Psammetico, per la quale i due bambini isolati sarebbero stati in grado di emettere i suoni primordiali di una lingua antichissima; piuttosto ritiene che avrebbero dovuto sviluppare la capacità di pronunciare un'espressione fondamentale per la loro sopravvivenza - la richiesta di "pane" - nel collaudare la configurazione sonora più adatta tra le altre. È probabile che il principio selettivo dell'"adattamento" sia stato quello dell'urgenza e dell'insistenza. È quanto occorre tenere presente per una "teoria della musica".

Così l'esito dell'esperimento immaginario, che Arnobio suppone indubbio, per la prima volta viene a porsi sullo stesso piano della curiosità del sovrano egizio, trasmessa da Erodoto come un fatto reale. La differenza è il numero dei soggetti sperimentali, ed è una differenza decisiva per sfruttare il risultato dell'uno al fine di una più precisa rilevazione dell'altro. In tal senso Mersenne non è per nulla turbato dalla critica di Arnobio al platonismo, dal momento che le

idee innate, come le chiamava Descartes mutuando il termine dagli stoici, parevano resistere a quelle obiezioni. Mersenne non pone l'accento sul fatto che i fanciulli egizi, udendo i suoni l'uno dell'altro e reagendo a essi, avrebbero trovato la propria forma linguistica, pensata come arcaica; gli sembra più importante che ci sia un altro disposto a parlare e a rispondere, il cui "esito comportamentale" attesti e confer-mi l'efficacia della produzione sonora. Per l'apprendista della caverna di Arnobio questo significa che anche egli parlerebbe se solo sentisse parlare, sempre che possa avere qualcuno a cui rivolgersi: *que l'homme parleroit encore qu 'il n 'eust point ouy parler, porveu qu 'il eust quelq 'un à qui addressast ses paroles.*[62]

Con questa mossa seminale che si introduce tra la versione mitica e quella apologetica dell'esperimento umano, Mersenne, nonostante la "cartesianizzazio-ne", è stato *il primo a indicare gli aspetti filosofico-linguistici di quell 'allegoria.* Si tratta di un aspetto che in seguito rimarrà trascurato, *a riprova della sua originalità.*[63] Tuttavia le sue considerazioni non conducono ancora sulla pista giusta, se si attribuisce l'irrilevanza effettuale di questa *pulchrafìctio* sensualista all'impossibilità di attuare empiricamente l'esperimento immaginato. Va detto che la maggior parte delle attestazioni dei teoremi filosofici, che nel diciottesimo secolo venivano ritenute empiriche, non sono mai state realizzate mediante osservazione o sperimentazione, a eccezione delle ipotesi collegate a operazioni chirurgiche su ciechi nati.

Da questo punto di vista il "romanzo filosofico" è uno strumento argomentativo omogeneo per tutto l'illuminismo. Ma quel che più conta è che solo a partire da alcune decisioni antropologiche preliminari ben definite ci fu qualcosa come una "filosofia del linguaggio", e che da esse dipese anche la ricezione di Arnobio. Già si sa quello che si può cogliere con l'empiria e l'esperimento sulla la nascita

del linguaggio, se si è già deciso per la natura inalterata dell'uomo. Nello scenario della sua condizione originaria, l'uomo sarà passato accanto ai propri simili senza dire una parola, senza sentire il bisogno o il desiderio di comunicare a qualcuno la propria presenza, una volta accertato che il bisogno di tali comunicazioni insorga nella storia umana soltanto in condizioni di deprivazione.

Solo La Mettrie saprà essere più radicale nell'applicazione della terza allegoria della caverna. Per lui il meccanicismo è divenuto il fondamento di una prospettiva sulla disponibilità illimitata dell'organismo e delle sue prestazioni, a partire dall'unico presupposto delle sue funzioni. Lo si potrebbe definire un cartesianismo privo di *res cogitans;* sul piano storico ha più senso di quanto sembri su quello sistematico. Dopotutto occorre considerare che per un cartesiano il passaggio a un meccanicismo risolutamente materialistico non doveva sembrare tanto arduo, dal momento che, all'interno del dualismo delle sostanze, quella pensante non poteva spiegare in nessun modo l'insorgere dei fenomeni in quella estesa. Neppure il linguaggio si poteva spiegare in questo modo, ma solo ciò che si sottraeva a qualsiasi osservazione, e non aveva pertanto bisogno di spiegazioni. Infatti chiunque riesca anche solo a desiderare una spiegazione generale, in quanto sostanza pensante è accessibile a se stesso, comprensibile ed evidente. La riduzione all'ego *cogito* ha come conseguenza la rinuncia completa a ogni sua possibile integrazione antropologica.

Il pensiero non è un fenomeno, o è l'unico a cui *strictu senso* spetta questo nome. Su questo si baserà anche la fenomenologia di Husserl: rendendo la coscienza fenomeno, essa ha sacrificato tutto il resto alle scienze positive, innalzando nel contempo se stessa a istanza in grado di squalificare la positività in quanto "mero vagheggiamento". Anche la fenomenologia sarà il risultato di un rifiuto decisivo: la

separazione dalla psicologia meccanicistica delle associazioni, che era stata un risultato del sensualismo e delle sue ambizioni di esattezza fondata su leggi naturali.

Si poteva notare una simile conseguenza già quando La Mettrie passò dal sensualismo puro al materialismo meccanicistico usando come filo conduttore la terza allegoria della caverna. Come ha mostrato Aram Vartanian, questo si verificò nel breve intervallo tra la *Storia naturale dell'anima,* del 1745, e il trattato sull' *Uomo macchina* del 1747.[64]

Di La Mettrie non sappiamo molto di più di quanto su di lui scrisse di proprio pugno, nel necrologio, il re di Prussia, suo protettore. Rispetto all'impressione che il trattato sull'uomo macchina ha avuto sui lettori, l'elogio regale si esprime laconicamente: *Il était né orateur.* In ogni caso La Mettrie è da paragonare ad Arnobio non certo nella scelta dei mezzi, ma nel deciso impulso a esercitare la propria influenza su una minoranza intellettuale già organizzata. E anche per quanto riguarda il tono fondamentale che predispone all'allegoria della caverna.

Federico il Grande sapeva che La Mettrie aveva trascorso una fase giovanile della sua vita tra le fila del giansenismo, doveva averglielo detto il filosofo in persona, che addirittura aveva redatto un libro che si era diffuso tra i sostenitori di quel rigorismo. Immancabilmente il nesso biografico tra il periodo giansenista e quello meccanicista fu spiegato con la famigerata categoria della "secolarizzazione", per cui il dominio della predestinazione divina si sarebbe trasformato in una "predestinazione fisiologica" mediante la regolazione della macchina umana. Nel contempo La Mettrie si sarebbe sbarazzato del rigore penitenziale, come lo definiva il giansenismo, e l'avrebbe capovolto nel suo contrario, un sensualismo incentrato sul piacere. In ogni caso, la sua opera pubblicata nel 1745 e dedicata alla marchesa du Châtelet si intitola in maniera lapidaria *La volupté,* termine pensato

senza dubbio come intensificazione del titolo che la marchesa a sua volta aveva dato al proprio saggio, *La Bonheur.*[65]

La Mettrie ha scritto il trattato sull'uomo macchina a Leiden, senza peraltro avvalersi dei servigi della biblioteca locale. Il che vale anche per la terza allegoria della caverna, per la quale non vi sono citazioni o riferimenti diretti, se non il richiamo a un autore innominato. Che alla fine risulterà essere egli stesso con la sua *Storia naturale dell'anima,* ovvero *un Moderne… d'après Arnobe…*[66] Il motivo del richiamo ad Arnobio va ricercato nel disprezzo di ogni metafisica che tenti una qualificazione dell'uomo, per il quale sarebbe un onore essere inserito nella classe degli animali, perché dopotutto fin dalla nascita porta con sé meno istinto, indiscutibilmente, e pertanto fino a una certa età - e qui La Mettrie pizzica decisamente le corde della retorica - sarebbe ancora più animale di loro: *Il est vrai que jusqu 'à un certain âge, il est plus animal qu 'eux, parce qu 'il apporte moins d'istincten naissant.* Questo nodo basilare induce la formula con la quale introdurre il soggetto sperimentale dell'africano definito il vecchio bambino *(ce vieux Enfant)* che non conosce nutrimenti sani, non conosce i pericoli dell'acqua o del fuoco. È facile vedere quanto si allontani La Mettrie dalla sua fonte primaria.

Per lui non conta più molto il sentimento antiplatonico di Arnobio. Il paragone negativo con gli animali costringe il propagatore del meccanicismo a ricorrere soltanto a situazioni elementari di autoconservazione: alimentazione e pericolo. A un fanciullo umano basterebbe scottarsi anche solo una volta con la fiamma di una candela, per conoscere il pericolo del dolore nascosto dietro un bagliore affascinante, ed evitarlo in futuro, non diversamente che sull'orlo di un abisso, nel quale gli animali non cadono, ma il fanciullo umano sì.

Quel che più stupisce il teorico del piacere è il tempo che il giovane uomo passa lontano da ogni rapporto con le grandi gioie della riproduzione: già adulto, non sa come comportarsi in un gioco che la natura insegna così alla svelta agli animali. L'uomo si nasconde come se ci fosse qualcosa di indecente nel provare gioia o nell'essere felici, mentre gli animali se ne fanno un vanto, come fossero dei cinici *(tandis les Animaux se font gloire d 'etre Cyniques).*

Questa chicca retorica, che con una metafora mette insieme il comportamento consapevolmente animalesco di Diogene e dei cinici e il rapporto disinvolto degli animali con il piacere, getta luce sugli ultimi anni di La Mettrie, trascorsi sotto l'egida di Federico il Grande a Berlino, dove il filosofo aveva trovato rifugio in seguito allo scandalo dell *'Homme machine:* per la gioia del re e il disappunto dei commensali alla tavola rotonda, così poco inclini a denudarsi, si atteggiava a discepolo di un Diogene rococò, *a caricature of his own making,* come dice Vartanian a proposito del periodo berlinese. In fondo egli non ha superato di molto il limite d'età fissato da Arnobio per l'uscita dalla caverna del suo soggetto sperimentale. A parte il fatto che si può far coincidere lo stesso La Mettrie anche con quel "vecchio bambino" di cui aveva parlato nel suo scandaloso trattato: quando, tormentato dalla nostalgia per il suo paese, si rivolge a Voltaire perché funga da mediatore per un suo ritorno sicuro in Francia, questi con toni sprezzanti sostiene che talvolta si comporta come un moccioso, e che è meglio che resti dov'è.[67]

A Berlino La Mattrie scrisse, tra l'altro, anche un saggio sulla felicità e un'interpretazione di Epicuro. In seguito, facendo onore ai suoi prìncipi, si dedicò a un paté di fagiano tartufato servitogli dall'ambasciatore francese in Prussia, dilettandovisi al punto che ne morì. Si potrebbe obiettare che non c'era alcun bisogno di menzionare qui un tale aneddo-

to; ma sono così rari i casi di filosofi coerenti, che la loro occorrenza saltuaria ne richiede imperiosamente la menzione, anche solo tra parentesi. Tanto più che l'inventore dell'uomo macchina divenne ben presto lo zimbello dei suoi avversari che vollero vedere in una simile morte il giusto fallimento per l'oltraggio teorico del corpo, per non parlare di quelli che la sfruttarono a scopo letterario, facendone una resa dei conti divina nei confronti di chi tesseva le lodi del piacere. Non si acquietò nemmeno il sospetto che non tutti gli ingredienti di quel paté corrispondessero a genuina materia culinaria. A tutto ciò si attagliano forse le ultime parole scritte da La Mettrie al termine di *Le petit homme à longue queue,* un'opera misteriosa, senza indicazione di anno né di luogo (ma sicuramente stampata a Berlino): *Puisque la vie n 'est qu 'un jeu de la nature, il faut savoir rire dans la tempete.*[68]

Il re si accertò che La Mettrie fosse morto in conformità alla ragione, chiese la causa del decesso e domandò della sua fermezza filosofica *in extremis,* prima di redigere l'*Eloge de M. de la Mettrie* e di farlo leggere nella sessione pubblica dell'Accademia Prussiana delle Scienze il 19 gennaio 1752. Non era sicuro che la ragione fosse in grado di tenere fino all'ultimo istante.

A tal proposito Casanova, un collega nell'arte di vivere, non ebbe alcun dubbio sulla capacità di mantenere fino alla fine quella che nelle sue memorie definiva una vita "esageratamente serena". Stava proprio a Berlino, nella locanda "*Zur Stadt Paris",* dove ebbe modo di conoscere il cuoco del re, al quale si doveva la preparazione del paté letale. Anche l'ipotesi avanzata da Casanova, la presenza di lardo guasto nel paté, pareva - trattandosi di un cuoco di corte e di un ospite esperto - meno convincente della sopravvalutazione della capacità di resistenza della "macchina". Casanova scrive saggiamente in una nota che La Mettrie è morto

ridendo; forse pensava alla propria morte, che sarebbe stata grama. E aggiunge la dichiarazione del presunto testimone Voltaire, il quale avrebbe detto che nessuno aveva difeso l'ateismo in modo più deciso e fondato di quanto aveva fatto La Mettrie; il che, detto da lui, non era una lode priva di ambiguità: Voltaire desiderava l'orologiaio dell'orologio cosmico, non fosse altro che per farlo girare. Il tono ambiguo del necrologio è dovuto all'atmosfera della tavola rotonda di Sanssouci, con i suoi illustri illuminati e i suoi illustri prìncipi, nella quale regnava un sarcasmo pungente che impediva che i "filosofi" regolassero apertamente le loro rivalità circa il rango e il ruolo presso la corte. Questa gelosia fa sì che Voltaire trasformi il fatale paté di fagiano in un ambiguo strumento di morte: *Un pâte d'aigle déguisé en faisan,* scrive alla nipote, *qu'on avait envoyé du Nord, tout farci de mauvais lard, de hachis de porc et de gingembre.* Casanova invece sapeva che il cuoco personale del re aveva preparato il paté in modo impeccabile: era infatti uno dei più capaci, le cui lodi erano tessute nientemeno che da Federico. In seguito sarebbe stato addirittura il suo capolavoro, la *Bombe à la Sardanapale,* come scoprirà un secolo dopo Emil Du Bois-Reymond, fisiologo e oratore ufficiale dell'Accademia Prussiana delle Scienze, nel preparare il discorso commemorativo sul membro più malfamato di questa Accademia, ponendosi a ogni passo la domanda: quanto era malvagio l'inventore dell'uomo macchina? Non fu forse demonizzato ciò che nel secolo successivo tutti quanti (o quasi) considerano ovvio? L'opera d'arte culinaria, che con il nome di Sardanapalo si avvolgeva in un'aura di piaceri scellerati, si era rivelata appunto una palla di cavolo ripiena, una raffinatezza nascosta in apparenze spartane, secondo lo stile della casa. Questa sarebbe la versione diametralmente opposta a quella di Voltaire. Le leggende lavorano una contro l'altra, ed è impossibile non riconoscere che in ciò esse riflettono quanto poco il secolo della ragione volesse avere a che fare

con il tardo discepolo di Arnobio e le sue cavie. La parte "illuministica" del caso termina nel momento in cui Du Bois-Reymond trova nei *Mémorien und Tagebücher von Heinrich de Catt* che lo stesso Federico aveva definito quel paté un paté d'ostrica.[69]

Nello stendere il suo necrologio per La Mettrie, il re si dimostrò più ingegnoso del rivale Voltaire. C'è solo un errore di Casanova o del suo informatore circa il fatto che Federico avrebbe letto di persona il necrologio di fronte all'Accademia. Non andò così: lo fece leggere. Ciò non cambia nulla del fatto che l'elogio di Federico contenesse una spiegazione genetica del materialismo di La Mettrie, che a Casanova risultò convincente, benché la si potesse intendere solo come omaggio ironico: La Mettrie non avrebbe potuto conoscere nient'altro che materia, perché aveva già inglobato in sé tutto lo spirito che ci sarebbe potuto essere. È un punto che coglie in pieno la storia reale, rappresentando le conseguenze del cartesianesimo come tratto distintivo personale. Casanova aggiunge che soltanto un re poteva permettersi una simile uscita scherzosa in una cerimonia funebre. Conosceva troppo poco il cinismo che si coltivava alla corte di Federico per non stupirsi di questa frase.

La terza allegoria della caverna si era trovata in un contesto che doveva esclusivamente servire ad avvicinare al cristianesimo una "nicchia" del mondo spirituale tardo-antico. Era stata un esempio di retorica dell'aggressione, sullo stile della polemica che le scuole filosofiche ellenistiche inscenavano tra di loro o contro il mito. Da questo punto di vista, il trattato di La Mettrie è simile al suo testo di riferimento: non è tanto un saggio teorico, quanto una sorta di *pamphlet* del genere tipico degli enciclopedisti, che con mezzi per lo più indiretti attaccavano il predominio teologico e la metafisica al suo servizio. Anche La Mettrie lavora indirettamen-

te: con la provocazione di un abbozzo dell'uomo, che a malapena avrebbe potuto essere presentato come ipotesi teoretica, ma che poteva contare su tutto il registro frivolo e apodittico che caratterizza il gesto letterario dell'Illuminismo.

Come fine si perseguiva più l'effetto che l'insegnamento, e più l'insegnamento che la scienza. La Mettrie con questo scritto non trova un posto specifico nella storia della scienza, e neanche come divulgatore delle scoperte microscopiche compiute dal maestro Boerhaave di Leiden. Il gusto che prova il lettore nel disii-ludersi rispetto agli enigmi del proprio organismo, come anche nel consolarsi a fronte dell'impotenza dei medici contemporanei davanti al suo grado di complicanza e al suo bisogno di riparazioni, sono più il mezzo che il fine, ovvero il sedativo di un'inquietudine che più di ogni altra cosa era foriera di fughe oscurantiste. Della tipologia letteraria fa parte anche il fatto che La Mettrie, nel suo stesso trattato sull'uomo *macchina,* facendo riferimento alla terza allegoria della caverna, citi se stesso, senza peraltro poter fare alcun nome, dal momento che quell'antica "storia naturale dell'anima", manco a dirlo, era apparsa anonima. Comunque qui aveva tradotto in abbondanza, e in gran parte letteralmente, il testo di Arnobio, fino a trasformarsi verso la fine in una sorta di esecuzione referenziale. Ciò gli aveva permesso di raggiungere un'intensità retorica tale da esclamare: *Hélas! oui, voilà l'homme.*[70] Una variante delle parole bibliche di Pilato, *ecce homo!,* che mezzo secolo più tardi, con la svolta mondanizzante dell'articolo indeterminativo, Goethe rievocherà a Erfurt a proposito di Napoleone.

L'immagine meccanicistica dell'uomo - che è già quella dell'"essere incompleto" - ha in ogni caso un effetto troppo meschino per potersi meritare un'esclamazione di meraviglia; tuttavia c'è un potenziale di aspettative, nella prospettiva della perfetta intelligibilità di un meccanismo eventual-

mente in grado di conservarsi e di migliorarsi. Qualunque frammento di metafisica in esso o dietro di esso avrebbe significato la revoca di una simile visione sulle "tecniche" di costruzione dell'uomo.

Nell'idea di organismo formulata da La Mettrie, è possibile vedere una ripetizione dei mutamenti teoretici che avevano portato alla concezione del moto immanente dell'universo, vale a dire senza più bisogno di un motore immobile ed esterno. Tuttavia, è qualcosa di più di una semplice ripresa della speculazione sul microcosmo come riproduzione del macrocosmo. Il principio di immanenza - fino ad allora applicato al solo problema cosmologico del movimento autonomo -diviene un principio anche biologico e quindi antropologico, e in quanto tale non risponde solamente del movimento autonomo, ma anche dell'immanenza della costituzione organica, vale a dire la riproduzione e la crescita. La Mettrie ha detto tutto questo in un'unica frase: *Le corps humain est une Machine qui monte elle-meme ses ressorts: vivante image du mouvement perpétuel.*[71] Il tardo cartesiano utilizza per di più il concetto di forza innata *(force innée)* esattamente come Descartes aveva utilizzato quello di idea innata. La sua sede, e così anche l'oggetto prediletto della dimostrazione, è il cuore, la cui forza vitale poteva essere dimostrata in modo efficace anche sezionando in parti il muscolo. Il suo ruolo è pressappoco quello che Keplero aveva attribuito al sole per quanto riguarda il moto incessante dei pianeti. Si trattava, più che di una spiegazione, di una dimostrazione metaforica delle forze motrici del sistema universale, che non si propagano più da fuori a dentro, ma da dentro a fuori. Pertanto, sul piano storico-scientifico, ha un suo senso la formula retorica di La Mettrie, per cui il corpo umano sarebbe immagine vivente del moto perpetuo dell'universo.

Per il seguace di Epicuro la filosofia, nella sua effettualità essenziale, era saldezza dinanzi allo sconcerto, e tale era il presupposto per sfuggire la seduzione di ogni genere di metafisica. Questo fu il fine positivo, altrimenti soltanto polemico-critico, dell'utilizzo della terza allegoria della caverna da parte del "vecchio bambino": il mondo, se lo si affronta senza condizionamenti, non merita più che indifferenza. L'apprendista della caverna riesce in questo grazie alla sua storia precedente, il filosofo grazie alla sua precedente formazione. Il secondo imita effettivamente il primo. Questo è anche il punto focale delle intenzioni perseguite da La Mettrie e per le quali egli ha detto, nel suo berlinese *Système d 'Epicure,* che nulla può sconcertare un filosofo: *La raison pour laquelle rien n 'étonne un philosophe…* Questa saldezza consiste nel considerare la stupidità come la saggezza dell'uomo; l'istinto e la ragione, la grandezza e la nullità; la puerilità e l'assennatezza, i vizi e le virtù: tutti questi contrari troverebbero nell'uomo l'occasione di convergere nella maniera della maturità e dell'infanzia.[72] La formula del "vecchio bambino" applicata all'apprendista della caverna di Arnobio, mediante questa metafora dell'incomprensibilità, se non addirittura dell'arbitrarietà della delimitazione tra detti opposti, riceve un ultimo chiarimento: è al filosofo stesso che si pensa con questa figura fissata sul confine tra l'infanzia e la vecchiaia, incapace di provare sconcerto per il mondo.

Secondo la prospettiva fisiologica di La Mettrie, la presunta imperturbabilità del filosofo, come l'aveva vista la Stoà, è solo l'imbarazzo dell'animale rimasto -o non ancora divenuto? - senza istinti, che per mancanza di prescrizioni reattive si abbandona alla propria immobilità. Al seguito di Epicuro, La Mettrie richiede un tipo di condotta la cui solidità e saldezza siano poste a un livello ancora più profondo: non percepisce affatto quel che potrebbe rivelarsi per lui occasione di imbarazzo o di fossilizzazione, essendo il suo

sguardo indirizzato su una teoria del mondo, che se non ammette alcun enigma interiore, non dà adito neppure a nessuna sorpresa esteriore. Il suo ideale di condotta è l'esattezza irraggiungibile dell'animale, "simulata" con gli strumenti preventivi della scienza.

È la quintessenza degli accorgimenti con i quali l'uomo si arma contro le sorprese del mondo. Ed è anche la variante di La Mettrie alla terza allegoria della caverna: una volta superata la sua ancora incontrollata sorpresa per il mondo, l'apprendista della caverna ritorna nella sua dimora per crearsi per prima cosa una teoria dei fenomeni possibili, che alla prossima uscita dalla caverna sia in grado di immunizzarlo contro tutto ciò che si possa anche *solo* vedere. La scienza riduce il sensualismo, in breve, a un unico stimolo e a un'unica reazione: se stessa.

Il "vecchio bambino" dell'anonimo moderno in Arnobio era stato un gioco mentale proposto e svolto a beneficio dei suoi lettori, in modo tale da fugare qualunque loro dubbio. È la preistoria della "libera variazione". Ma in questa anche La Mettrie ha il suo spazio. Egli vede incarnato in quel soggetto sperimentale immaginario non soltanto l'oggetto del filosofo, ma anche il suo soggetto. Il fatto stesso che possa farlo e che lo ritenga compatibile con la sua retorica, è prova della sua fiducia nell'immaginazione in quanto forza fondamentale generativa di evidenza razionale. Egli ha addirittura cercato di definire l'uomo come "creatura immaginativa", in grado, solo grazie a questa capacità, di oltrepassare la patina delle apparenze e di presentificare, al posto di esse, le verisimiglianze dello sfondo, senza con ciò ambire alla certezza assoluta. Così l'immaginazione - la temuta ingannatrice della ragione, fino alle sue prime giustificazioni in Diderot e nel passaggio dall'Illuminismo al Romanticismo - diviene in La Mettrie, contro ogni aspettativa associata al meccanicismo, artigiana della ragione, colei che allarga i

suoi angusti orizzonti: *Elle raisonne, juge, pénètre, compare, approfondit,*[73]

Non si può che notare l'ambiguità tra dimostrazione e ideale nella ricezione della terza allegoria della caverna, un'ambiguità certamente involontaria da parte del suo autore, nondimeno innegabile. Da una parte, l'apprendista della caverna è l'oggetto di un'osservazione mirata a distruggere la speculazione platonica dell'*anamnesis* e anche solo nella figurazione della loro mancanza fa conoscere le corrispondenti misure di un'altra formazione, che si renderebbero necessarie per far sì che questo soggetto sperimentale capisca anche solo le domande che gli vengono poste e per condurlo a un'esperienza della realtà che sia più che mera confusione, dove non potrebbe vivere. L'altro aspetto è che il tipo antiplatonico è essenzialmente assai vicino all'ideale del saggio che resiste allo stupore e allo sconcerto, e che in virtù della sua inaccessibilità alle sorprese del mondo si rende indisponibile a determinate domande. Vale a dire le domande che conducono immancabilmente nei labirinti della metafisica e nelle false paure e speranze delle religioni, che oltre alla semplice promessa di liberare dalla morte, promettono e minacciano ogni altro genere di cose.

Arnobio non era minimamente affascinato dal pensiero che il personaggio che aveva costruito fosse educabile in misura illimitata. Anche in questo era antiplatonico: la *paideia* non era un suo problema. Non aveva bisogno dell'educazione per comprendere l'unico *kerygma* che aveva da offrire: non dover morire. Emerge così anche un'inconfondibile rivalità tra l'idea di educazione, così come concepita nella conclusione della terza allegoria della caverna, e il concetto fonda-mentale di redenzione, in questo caso dall'ineluttabile destino della morte. La redenzione rende superflua l'educazione. La rende addirittura sospetta, perché offre quasi inevitabilmente i beni succedanei della fini-

tezza al posto dell'infinità che resta indeterminata sul piano dei contenuti, nella quale può ancora accadere tutto, di cui non occorre sapere nulla. Questa indeterminatezza è rimasta nell'escatologia cristiana, anche dopo che aveva mutato l'eternità positiva in qualcosa che avrebbe potuto chiamarsi una *paideia* infinita: la beatitudine eterna come prosecuzione della teoria con altri mezzi definitivi, vale a dire sufficienti.

Non poteva trattarsi di questo in Arnobio. Egli era interessato soltanto alla rimozione della paura mediante l'eliminazione del suo oggetto e fattore più pressante: la morte. Nell'*Uomo macchina* La Mettrie presenta, sia pure indirettamente, l'illimitata capacità funzionale dell'educazione con la tesi per cui, mediante adeguate istruzioni, anche le scimmie potrebbero riuscire a padroneggiare il linguaggio umano. Trasposto sull'apprendista della caverna, ciò avrebbe significato che la sua posizione di partenza non gli avrebbe impedito di raggiungere qualunque condizione superiore dell'intelligenza culturale; con quali esiti e con che rapidità una simile impresa si sarebbe compiuta, poteva solo essere una questione di strumenti applicativi.

Se però l'educabilità è la dote e il bagaglio più importante dell'uomo macchina e si svolge attraverso la mediazione di un linguaggio simbolico, rimane un enigma, sia per quanto riguarda l'origine del mezzo, sia per quanto riguarda quella dei suoi contenuti. Rispetto al mezzo, La Mettrie pensa che tutto si potrebbe fare con i segni, e che la conoscenza non sia nient'altro che l'insieme del patrimonio di tali segni: *la connoissance symbolique.* Lo strumento dunque è quanto di più facile vi sia da pensare, e il processo dell'educazione dipende solo da questa semplicità: *Rien de si simple, comme on voit, que la Mécanique de notre Education!*[74]

Nondimeno la genialità del mezzo non fa che accrescere l'enigmaticità dell'origine. Chi per primo ha parlato questo linguaggio simbolico? Chi fu il primo educatore del genere umano? Una concezione che emerge qui, decenni prima di Lessing, come mera domanda. Chi approfittò dell'organizzazione dell'uomo macchina per questo scopo elevato, mentre non fece nulla del genere con le scimmie? La risposta di La Mettrie è disarmante, una sorta di fuga verso le grandi parole dello spirito del tempo: non lo sa. Il nome di questo primo fortunato "genio" è scomparso nella notte dei tempi: come se la questione fosse il nome! Ma il termine "genio", qui come altrove, spiega qualcosa dei nomi che c'erano stati prima e che furono violentemente combattuti.

Il genio si può definire come il favorito della natura, iniziato alla sua autentica destrezza. Dunque la questione è, da una parte, ricondurre tutto al genio, e dall'altra ricondurre il genio alla natura.[75] Con ciò non si fa che riprendere quanto era stato detto prima riguardo alla natura, ai suoi ausili, alla sua arte e al suo predicato più stupefacente, che non ci si sarebbe mai aspettati da un nemico tanto deciso della metafisica: l'infinità.[76]

Tra l'invenzione dell'organismo come meccanismo e la sua dotazione ultima mediante esercizi con i simboli e appropriazione degli stessi, si sviluppa un'unica procedura. Il suo nome è destrezza o, detto in termini più moderni, tecnica. Tutto è tecnica. La coscienza stessa è quintessenza di procedimenti tecnici.

Nel più tardo *Sistema di Epicuro,* La Mettrie cercò di proiettare l'arte della natura sulla dimensione del tempo. La perfezione non era fin dal principio, ci fu uno sviluppo, un processo di esercizio di quella destrezza.[77] In quest'ultima fase del suo pensiero, La Mettrie formula l'idea della macchina nella macchina, intesa come organo di guida di tutto l'insieme: una macchina piccola ma tanto più complicata ed

enigmatica, che chiamarla "anima" avrebbe rappresentato soltanto il rifiuto o l'accettazione di una parola.

Tra gli avversari sotto l'aspetto pedagogico c'è soprattutto il wolffiano Balthasar Ludwig Tralles di Breslavia che in un *pamphlet* scritto in latino nel 1749 presenta e confuta alcune argomentazioni di La Mettrie rapsodicamente elencate, secondo un ordine di trentotto proposizioni, alla maniera della scuola tedesca.[78] In particolare si interessa all'affermazione per la quale gli animali, e soprattutto le scimmie, non solo *hanno* talenti affini a quelli umani, ma potrebbero arrivare addirittura ad *acquisire,* una volta prese le misure opportune. Tralles non pensa di sottoporre tale questione a una prova empirica. La sua ricetta per il loro rifiuto è strettamente deduttiva e nell'anno in cui comparve, il 1749 appunto, ancora legata con disinvoltura al principio ottimistico tipico della metafisica tedesca della prima metà del secolo. In natura, in effetti, ci dovrebbero essere degli animali in grado di parlare senza misure educative, perché Dio li avrebbe creati tali in ossequio al principio di ragione sufficiente in quanto parte del migliore dei mondi possibili. Ma visto che è evidente ed empiricamente dimostrato che non ce ne sono di siffatti, manca la ragione sufficiente della loro esistenza. Nessuna tecnica didattica potrà spingere un animale privo di parola al di là di questo confine razionale.

VI. Il soggetto sperimentale compare in carne e ossa

Anselm von Feuerbach, presidente della corte di Ansbach, padre del filosofo che impresse alla filosofia di Hegel una spinta verso il materialismo, scrisse nel 1832 un trattato sul trovatello Kaspar Hauser. Il breve scritto sarebbe entrato nel patrimonio della letteratura tedesca. Nel ricostruire il destino del giovane forestiero spuntato dal nulla, Feuerbach non poteva eludere il ricordo dell'allegoria platonica della caverna. Dai racconti di Kaspar Hauser a poco a poco disvelatisi emerse in particolare la lunga permanenza nell'oscurità di una segreta solitaria, lo straziante esercizio di adattamento alla luce del sole durante il viaggio per Norimberga, dove il giovinetto, totalmente ignaro del mondo, dei suoi oggetti e dei loro rapporti elementari, pose chi lo osservava dinanzi a una scelta delineata da Feuerbach in termini estremi, vale a dire se lo si dovesse *ritenere un abitante di un altro pianeta miracolosamente piovuto sulla terra oppure quella creatura di Platone che nata e cresciuta sotto terra, soltanto nella maturità è salita in superficie, alla luce del sole.*[79] Posta metaforicamente, questa fu l'alternativa filosofica. Che per Feuerbach si accompagnava all'aspetto politico-criminale della faccenda: lo sfondo scandaloso della quasi sicura legittimità dinastica.

È chiaro che il nome di Platone spunti allo scopo di descrivere la sconvolgente avventura di questo individuo che giunge alla luce da sotto terra, ma tutti gli indizi riportati si

attagliano poco all'allegoria platonica. Quadrano con molta più precisione, in compenso, con quella di Arnobio. Quel che nel caso di Kaspar Hauser non è congettura politica o sospetto di semplice impostura e intrigo, corrisponde alla tipologia dell'esperimento antropologico che aveva inventato il falso padre della chiesa, senza che però ne avesse mai ritenuto opportuna o praticabile l'applicazione. Nondimeno, in una regione densamente popolata e sotto gli occhi di una cittadinanza discretamente istruita, era emersa un'atrocità perpetrata da poteri occulti: un uomo era cresciuto in un ambiente oscuro e privo di vita, senza fare esperienza di oggetti di qualunque genere, senza linguaggio e senza cambiare alimentazione, senza conoscere nemmeno che aspetto avesse l'unico uomo con cui aveva a che fare, il suo guardiano e assistente; lasciato dunque privo di qualunque ricordo di una diversa condizione precedente, fu abbandonato un giorno nel mondo nella condizione intermedia tra l'animalità e l'adolescenza, esposto al suo destino, come se si trattasse di confermare una tesi mai enunciata prima.

Che solo il destino potesse realizzare questo esperimento, che doveva diventare il destino di ogni cavia, si dà a vedere proprio nel fatto che, nel caso Hauser, qualunque intenzione sperimentale era stata esclusa. Questa mancanza teorica fu in qualche modo compensata dal diffondersi di convinzioni improbabili e non provate circa lo stadio originario della natura umana, grazie all'attenzione prestata a questo gioco crudele. La figura del forestiero capitò nel campo di forze tra fiducia e sfiducia nella condizione genuina dell'essere umano in quanto pienezza o vacuità, bontà o cattiveria, *grandeur* o *misère.*

Tutto ciò non avrebbe potuto svolgersi senza la partecipazione della filosofia. Essa determina più o meno indirettamente l'intera gamma degli atteggiamenti assunti dal mondo contemporaneo, che vanno dagli affetti politico-di-

nastici alla viva aspettativa di riuscire a trovare una risposta alla domanda fondamentale dell'autocoscienza umana, altrimenti insolubile. Il tutore legale di Hauser, il presidente della corte di Ansbach, si lamenta per la *brutale indifferenza* dei funzionari e dei cittadini di Norimberga di fronte al destino del ragazzo. Non si riesce a delineare in modo molto preciso il benevolo interesse di Feuerbach. Egli intendeva dare all'aspetto teorico un minimo di soddisfazione, giungendo alla stesura delle prime osservazioni sul trovatello, tenendo nel contempo d'occhio gli effetti della prima fase del soggiorno a Norimberga, che non si potevano annullare: *Ma io temevo che forse per questo la filosofia hegeliana avrebbe alzato troppo la voce.*[80] E quando non l'avrebbe fatto?

Nel caso Hauser, quella voce si fece presto sentire nella persona di Georg Friedrich Daumer, presso il quale il ragazzo fu sistemato al termine del periodo di custodia deciso dalla polizia della città, e che pubblicò le sue osservazioni nello stesso anno in cui uscì il trattato di Feuerbach.[81] A questo si riferivano probabilmente i timori del giurista di Ansbach. Feuerbach non immaginava che egli con il suo tentativo di portare se non la luce, quanto meno un po' di raziocinio nella faccenda, avrebbe finito col creare un mito, dando un nome, di fronte al mondo e alla letteratura universale, alla personificazione dell'uomo nel suo stato originario, l'apprendista della caverna: un nome inventato, non certo il suo. Si tratta di una figura mitica, perché con la sua ambiguità attirava a sé tutto ciò che si poteva dire sull'uomo in modo non concettuale, che seguiva l'immaginazione con impareggiabile intensità e che avrebbe continuato fino al giorno d'oggi, e anche oltre. Gustav Randbruch nella sua monografia su Anselm von Feuerbach disse qualcosa del genere, quando affermò che il giurista aveva *creato la forma mitica di Kaspar Hauser, che da allora avrebbe offerto stimoli e spunti all'invenzione letteraria.* Certamente non sappiamo

se l'immagine corrisponda alla realtà, tuttavia possiede *l'intima verità di una figura letteraria: come Ahasvero, come don Quijote o don Giovanni..*[82]

Quanto a Hegel? È certo, se non altro, che la moglie di Hegel fosse tenuta informata a sufficienza dalla sua famiglia di Norimberga circa il caso che stava infiammando in città. Il padre Jobst e il fratello Georg von Tücher erano sostenitori della "teoria del principe" e questo per i contemporanei significava soprattutto una cosa: Hauser era parente di Napoleone attraverso Stephanie Beauhamais, la moglie del granduca Karl von Baden, morto nel 1818. Si può supporre senza timore che Hegel abbia accolto con interesse queste notizie, specialmente dopo il primo attentato a Hauser nell'ottobre del 1818. Le lettere famigliali si leggevano e si commentavano di sera, alla luce delle candele. Dunque con ogni probabilità anche quella del 29 novembre 1829, scritta da Marie, la madre di Hegel, che informa di una visita con scorta dell'ormai ristabilito Hauser presso i Tucher e che contiene la messa in guardia, in verità poco fondata, da speculazioni: *Non ragionerei troppo sulla commissione d'inchiesta. E' sempre in piena attività e Dio voglia che sia sulla strada giusta.* Un ammonimento a non ragionare troppo che risuoni in casa Hegel è una vera delizia. Evidentemente da Berlino erano dapprima giunti segnali di partecipazione alle vicende di Hauser - magari anche indizi che lasciassero intendere il gusto per la speculazione - perché la lettera riporta il ringraziamento di Kaspar e contiene l'annuncio di una risposta personale da parte del trovatello, che non avrebbe meritato minore risonanza: *Ti scriverà qualche riga, non appena sarà in grado di scrivere senza che gli dolga il capo.*[83] A quanto pare il mal di capo specifico dello smarrimento di Hauser non si sarebbe placato tanto da permettere l'invio di una lettera; non lo si sa per certo, perché appunto non esiste nessuna lettera al proposito.

Delle aspettative aperte dalle condizioni antropologiche di Arnobio e del suo esperimento mentale, quella che meno si compie nel caso di Kaspar Hauser è il disinteresse del mondo per la condotta dell'apprendista della caverna, per quanto ogni impressione sensoriale per lui sia stata un tormento nei primi tempi, il che conferma oltre misura il sensualismo di Condillac e della sua statua, con la supremazia genetica dell'olfatto. Il secolo dell'Illuminismo, con il suo *pathos* per la curiosità intellettuale, si riflette intensamente nella figura di Hauser; ma più ancora nello zelo degli accertamenti che i suoi osservatori non riescono a svolgere in modo adeguato, mossi da supposizioni su che cosa sia l'uomo, che cosa sia stato e che cosa sarebbe dovuto diventare. Kaspar non è solo il tipo par-sifaliano della pura ingenuità, ma è anche la personificazione di quella sincera brama di imparare, che nelle biografie dei protagonisti dell'Illuminismo aveva portato a prestazioni teoretiche di impressionante maturità nei primi anni della giovinezza. Tuttavia Kaspar Hauser non ha i requisiti per questo esito razionalistico; la storia della sua formazione sembra piegarsi più che altro alle premesse del sensualismo. In questo è d'aiuto l'acutezza estrema dei suoi sensi, ben giustificata dall'impossibile ambiguità dell'animale.

L'eccitabilità sensoriale ha un effetto collaterale razionale indesiderato: la costituzione di pregiudizi decisivi che a quanto pare sono impossibili da sormontare con l'insegnamento. Questa è la sconfitta sperimentale più cocente della dogmatica illuminista. Il più primitivo dei sensi, l'olfatto, si leva in tutta la sua totale, brutale tirannia, creando un mondo dualista di attrazione e repulsione, piacere e disgusto.

È così che nasce il buon selvaggio esemplare. Non tanto dalla semplicità naturale di uno stile di vita a misura d'uomo, quanto piuttosto a causa della sua incapacità di creare con le sue impressioni passeggere un mondo di transizioni

differenziate. Il bevitore di acqua, molto elogiato in quanto tale, incappa nei rischi del gusto e dell'olfatto e nelle situazioni sociali imbarazzanti che ne derivano. Si conferma per lo meno l'ipotesi di Arnobio, che i momenti di smarrimento di un apprendista della caverna di fronte al mondo reale sarebbero divenuti troppo grandi per permettere a quest'ultimo un ruolo diverso da quello di chi ne patisce la realtà.

Fino a che punto si fosse filosoficamente preparati all'apparizione del forestiero è evidente in quasi tutti i resoconti, soprattutto in quello del cavaliere von Feuerbach. L'incapacità di Kaspar di distinguere tra le impressioni dei sogni e quelle della veglia corrisponde ai peggiori timori filosofici. In tal senso non si può dire che il passaggio dal carcere al mondo cittadino di Norimberga sia stato per lui un inequivocabile guadagno di realtà, con buona pace delle premesse dell'allegoria platonica. Feuerbach ha descritto l'indeterminatezza di questi confini in una lunga frase: *Le condizioni psichiche di Kaspar durante la reclusione erano quelle di una persona che, immersa in un sonno profondo sin da bambina, continua a dormire questo sonno cupo, privo di sogni, ovvero occupato da un unico sogno, sempre quello, finché, catapultata in un vortice di suoni e di colori, si sveglia di soprassalto per la paura e il dolore, si guarda intorno stordita e non sa dire come le sia accaduto.* Chiedere a un uomo simile una descrizione soddisfacente del suo sonno e dei suoi sogni, sarebbe stato come *pretendere che un dormiente abbia vegliato nel sonno e una persona desta abbia dormito nella veglia.*

Kaspar fece i suoi primi sogni nella casa di Daumer a Norimberga. Là per la prima volta in vita sua poteva infatti dormire in un letto, il che gli sembrava essere l'unico aspetto piacevole del mondo. Raccontava tutti i sogni al suo maestro, secondo quanto riporta Feuerbach, come fossero stati *eventi reali,* dal momento che *solo più tardi avrebbe imparato a fare una distinzione tra la veglia e il sonno.* Nella

storia delle supposizioni che si tentarono per scoprire le origini dinastiche di Kaspar, i sogni svolsero un ruolo significativo. I loro scenari non potevano provenire dalle sue esperienze cittadine. Feuerbach fa espliciti riferimenti a contenuti onirici erratici nel suo *Mémoire* che, benché tenuto nascosto durante la vita e pubblicato solo postumo dal figlio Ludwig, il filosofo, inviò alla regina Carolina di Baviera nel febbraio del 1832.[84] Nella prefazione alla sua edizione, il figlio esterna il sospetto che la morte improvvisa del presidente della corte di Ansbach, nel 1833, abbia avuto a che fare con le scoperte contenute in questo memoriale. Si tratta di una delle supposizioni più maliziose tra quelle sorte in relazione all' *affaire* Hauser.

L'altra, la peggiore, è quella delle ipotesi contemporanee sullo stesso Kaspar Hauser: che si trattasse di un impostore matricolato. Accettato questo a titolo di ipotesi, risalterebbe con particolare chiarezza che il soggetto in questione avrebbe potuto essere soltanto un fine conoscitore delle aspettative filosofiche diffuse secondo lo spirito del tempo, soddisfacendole con le sue simulazioni e dichiarazioni.

A questo quadro corrisponde la sua nostalgia per il ritorno alla caverna, che è smaccatamente "romantica". Certo egli prende con ovvietà il mondo così come è, e il suo dualismo sensoriale non gli consente di immaginare la possibilità di una realtà trascendente, migliore di questa per i suoi organi. Il mondo non avrebbe potuto essere migliore di quel che era; tuttavia vi era qualcosa di migliore, di incomparabile: la segreta dalla quale proveniva, la caverna: *…e soprattutto laggiù stava molto meglio che nel mondo, dove soffriva così tanto.*[85] Alla sua giustificazione del mondo in generale, nel quale caverna e città andavano gradatamente a unirsi in un groviglio caratterizzato dal vagare misterioso, corrispondeva l'assenza di dolore di quel luogo che tutti gli altri disprezzavano come abisso infernale e che volevano che di-

menticasse. Anselm von Feuerbach, che era attratto in particolare dall'aspetto giuridico di un delitto contro l'umanità sino ad allora sconosciuto al genere umano, e la cui soluzione pensava vicina, era colpito dalla considerazione che il suo protetto riservava all'oscurità e al silenzio, alla povertà e alla cupezza del luogo da cui proveniva. Infatti il delitto, del cui sfondo cospiratorio Feuerbach era convintissimo, perdeva qualcosa del suo carattere riprovevole, in quanto "delitto contro l'anima", assumendo i tratti del semplice rinvio al tempo originario di Rousseau. La precedente felicità di Kaspar non quadrava con il concetto del terribile furto di infanzia e giovinezza, a meno di non intendere tale nostalgia patologica come la privazione, divenuta impercettibile, della conoscenza dei suoi diritti a tutto ciò che vi sia di umanamente essenziale.

A Feuerbach non restava che serbare l'avversione del suo pubblico senso di giustizia dinanzi alla contraddizione della vittima, assumendo la più antiplatonica delle posizioni, seguendo in ciò, e del tutto inconsapevolmente, Arnobio. In questi termini descrive il risultato per lui inconcepibile dell'uscita di Kaspar Hauser: *Con la sua vita nel mondo si mostrava meno che soddisfatto: provava nostalgia per l'uomo presso il quale era sempre stato. A casa (nella sua tana), diceva, non avrebbe sofferto tanto mal di capo, e i tormenti l'avrebbero risparmiato, non come ora nel mondo.* E in maniera ancor più perspicua: *Non avrei mai voluto lasciare la mia gabbia; chi mi ci rinchiuse, avrebbe dovuto lasciarmici dentro. Non avrei saputo nulla di nulla e non mi sarei confrontato con ogni cosa, fino a provarne dolore, il dolore di non essere stato bambino e di essere giunto al mondo tanto in ritardo.* Nessun istante sarebbe valso a consolarlo del suo destino, così dice il suo resoconto. Gli era venuta meno finanche la coscienza del bisogno di consolazione. Restava l'infanzia come ciò a cui ogni ricordo si rifaceva, per quanto

si riducesse quasi al luogo oscuro e vuoto di quanto gli era stato rubato e aveva perduto.

Che questo trovatello desideri il ritorno alla cupezza della sua condizione iniziale, è ciò che non ci si aspetta: delude tutta una serie di varie congetture circa la relazione dell'uomo con le proprie origini. L'atto d'accusa di Feuerbach contraddice giustappunto la deposizione spontanea di Hauser. Questi è del tutto persuaso che nessuno sforzo possa porre rimedio all'imbroglio che ha segnato la sua vita, al furto della sua infanzia: Hauser sembra trovare una soluzione al suo problema vitale piuttosto nel distogliersi da ogni tentativo di recupero. Non è la creatura naturale innocente sbucata da sottoterra, la cui curiosità e la cui disponibilità ad apprendere avrebbero conquistato rapidamente il mondo, ponendo nel contempo quest'ultimo dalla parte del torto, per quel che ha da offrire. Egli subisce l'inganno proprio nella fase della vita che è possibile soltanto nella protezione della cultura, e che solamente al riparo di essa è in grado di affrontare l'onere dello sviluppo, ma che non può essere recuperata, perché è proprio questo il prezzo da pagare per la protezione culturale, in termini di assoggettamento e sofferenza, adeguamento e repressione.

Feuerbach vede ciò con raccapriccio. Nondimeno riconosce nella mancata partecipazione dell'ambiente una riserva inutilizzata sulla quale il suo protetto avrebbe dovuto esercitare il proprio diritto di proprietà. Jacob Wassermann avrebbe fatto di questo aspetto il nucleo della tragedia di Hauser, mediante la formula "inerzia del cuore". Ma non si può schermare il mondo perché appaia al trovatello in un una luce più tenue, che non dolga agli occhi. L'implacabilità con la quale la vita sussiste in dipendenza dal tempo rende la restituzione essenzialmente impossibile, vanifica qualunque investimento morale.

In Kaspar Hauser, Anselm von Feuerbach ha individuato la sventura della perdita del tempo vitale e della sua impossibile restituzione, la cui presa di coscienza mette tanta più angoscia nel lettore successivo: *Anche concedendogli lunga vita, Kaspar rimarrà per sempre una creatura senza infanzia e senza giovinezza, un essere mostruoso che, contro le leggi della natura, ha cominciato a vivere soltanto quando era già a metà del suo cammino. Privato in questo modo di tutta la sua prima giovinezza, egli è stato vittima di quello che potrei definire una parziale uccisione dell'anima.* (...) *L'infanzia perduta, proprio perché trascorsa in quel sonno di cui si diceva, non poteva perciò essere superata, ma solo recuperata, e d'ora in poi essa lo seguirà fin negli ultimi anni sempre fuori tempo, e proprio per questo non come un genio sorridente, bensì come uno spettro inquietante.* Quando e in quale altro modo il linguaggio avrebbe mai potuto dimostrare il suo potere nella denuncia di impotenza?

In nessuna delle allegorie della caverna, in nessuna loro trasformazione, riflesso o trasmissione, ha mai svolto un ruolo la domanda sul tempo perduto sottoterra, sulla parte di vita non vissuta. L'esito risolutivo della *paideia,* la giustificazione dell'inferiore mediante il superiore, della realtà più bassa mediante quella più alta - anche se questa, nello sbigottimento, resta inafferrabile - forma il diagramma stabile dell'esperimento mentale. La *paideia* doveva tra l'altro correggere anche l'insuccesso non platonico di un'introduzione al mondo fiacca e smorta. La fiducia nella procedura di insegnamento e formazione, relativa alla forma di vita consueta, era garanzia di normalità. L'esperimento di Kaspar Hauser, proposto con malignità a un mondo trasformato in pubblico, mostra, da questo punto di vista, uno sbocco inaspettato, dal momento che convince almeno *un* individuo ragionevole che la fase dell'infanzia sia indispensabile, in quanto tempo vivibile e da vivere imprescindibilmente. In questo consiste il contributo di Feuerbach, aver

trovato nel caso Hauser le formule del grado più elevato per i limiti della formazione umana e della preparazione alla vita stabiliti dai criteri dell'illuminismo. La sventura che gli si era presentata dinanzi era impossibile da inventare, e bastava a garantire l'autenticità dell'abbandono del trovatello: il fatto era *scritto a chiare lettere* sul corpo, lo spirito e l'anima, garanzia che prevale su ogni altra prova, che appare *la quintessenza stessa della verità.*

Tra gli indizi corporei che attestavano la provenienza cavernicola di Hauser vi era l'intensità del suo sonno. Su una scala di profondità, esso si posizionava all'estremità opposta della proverbiale leggerezza del sonno della nutrice, cosa che si poteva acquisire solo in condizioni che garantissero una protezione pressoché assoluta, rendendo impossibili i risvegli improvvisi: *Una volta addormentato, non c'è rumore o frastuono, tuono o rimbombo che possa svegliarlo.* Era il modo di dormire di uno che non era mai stato disturbato, né aveva mai potuto immaginare una qualunque interruzione dello stato di sonno. Ci si accorge a posteriori del motivo per cui Platone dovette presentare i prigionieri della sua caverna tutti impegnati in competizioni ambiziose: era l'unico modo per prestare attenzione alle ombre, al posto di sonnecchiare. Le ombre dovevano offrire loro l'occasione per un interesse che non aveva nulla a che fare con il loro valore intrinseco o la loro figura, ma che riguardava esclusivamente le loro reciproche relazioni di rango. Era questo a tenerli svegli. Prima di qualunque "atteggiamento teoretico" si pone una condizione del tutto elementare e facile da disattendere: restare svegli. Apprendere la disciplina della veglia e della vigilanza era uno dei presupposti per qualunque uscita dalla caverna, fosse per caccia o per battaglia, e tale duro tirocinio forzato ritorna nella storia come ciò che accomuna il guerriero e il monaco, così come il teoretico che osserva, il medico che esercita, l'operaio di fabbrica. Anche in Kaspar Hauser, e non soltanto per inciso, si vede che co-

sa significhi aver chiuso una volta per tutte con la caverna. Applicando nuovamente sul trovatello questa prospettiva filogenetica, trova un senso più pieno la frase conturbante di Feuerbach: *È certo che non potrà mai consolarsi completamente del suo destino.*

Se si pensa alla trasformazione operata da Aristotele sull'allegoria platonica, e che spiegava prima di tutto la nascita della religione a partire dallo stupore per il mondo, si troverà risposta alla domanda sulla religione della caverna di Kaspar Hauser. Da qui la constatazione negativa di Feuerbach: *In materia di fede e di dottrina, Kaspar era una tabula rasa, e invano alcuni religiosi, mostrando uno zelo davvero intempestivo, già nelle prime settimane dopo la sua comparsa a Norimberga si affannarono attorno alla sua anima alla ricerca di qualche scintilla dell'una e di qualche traccia dell'altra.* Il cronista sceglie la formula drastica per cui il soggetto non avrebbe compreso nulla delle domande postegli né dei discorsi e dei sermoni tenuti dinanzi a lui, non più di quanto avrebbe compreso un animale. Con tutta la sua innocenza e la sua bontà naturali, egli non traeva *con sé nessuna idea, nessuna nozione di Dio, né l'ombra di una fede in una qualsiasi esistenza superiore e invisibile dal suo carcere verso il mondo della luce.* Sarebbe stata una risposta del tutto affine allo spirito di Arnobio. Quando nel 1834, l'anno del suo assassinio e cinque anni dopo la sua uscita dalla caverna, Kaspar ricevette la confermazione ad Ansbach, frequentò il catechismo del parroco Fuhrmann; questi restò diverse volte sconcertato per alcune domande tipiche della spontaneità di chi era stato effettivamente estraneo al "mondo della vita" cristiano. Gli risultava particolarmente incomprensibile che Dio dovesse far soffrire e morire il suo unico figlio per la remissione dei peccati, anche se a quanto pare non mise in dubbio tale verità. Ma non poteva bastare un generoso condono? Per lo meno Hauser comprendeva che cosa fossero i "peccati". Li considerava un'espressione

per indicare che avrebbe potuto essere migliore di quanto era - l'omissione del comparativo platonico dal punto di vista etico. In questo sarebbe stato tanto lontano da Arnobio quanto dal concetto teologico di peccato.

Kaspar Hauser si nega come oggetto dimostrativo platonico. Ma anche come antiplatonico non si attaglia molto bene allo schema delle negazioni necessarie. Non sembra portare con sé una minima impostazione per la costruzione di concetti empirici e desta perfino stupore per il fatto di non essere in grado di stabilire nessuna relazione tra distinzioni linguistiche e oggettive. Crede nella parola magica universale *"Roß",* cavallo.[b] Per lui all'inizio tutto è *"Roß":* quel che gli viene mostrato, ma anche quello che non ha e che desidera. Ha tutto l'aspetto dell'esperimento del faraone Psammetico narrato da Erodoto, pur con un esito diverso. Ma da questo punto di vista la parte sensazionale doveva ancora venire. Due anni dopo la sua comparsa si approfondì una delle molte ipotesi sulla sua provenienza, che portava direttamente in Ungheria. Era giunto in quel momento a Norimberga un ufficiale prussiano che aveva padronanza dell'ungherese, e lo si coinvolse nell'indagine: nel mezzo della conversazione, come se nulla fosse, doveva pronunciare la parola ungherese per "padre"; secondo il resoconto fatto da Gottlieb von Tücher a Feuerbach, il "soggetto sperimentale" reagì come *investito da una scarica elettrica* e, *come emergendo da un oscuro ricordo,* pronunciò la frase: *Vuol dire padre!* Con "madre" andò in modo simile, dopodiché però non vi fu più nulla del genere, se si eccettua il misterioso sogno del castello.[86] Se gli manca un livello minimamente apprezzabile di *anamnesis,* nonché ogni tipo di curiosità, è pur vero che ha un'altra e sorprendente forma di ricordo: le condizioni di oscurità sino ad allora subite, e che appaiono spaventose al suo ambiente, gli si impongono a ogni incontro con un mondo di nuovi colori, suoni e soprattutto odori, come una strana nostalgia che lo fissa al luogo della sua

infanzia perduta, dal quale si sente piuttosto cacciato che liberato.

Se la parabola di Arnobio nell'Illuminismo era diventata un "romanzo filosofi-co", fu sostanzialmente inevitabile che il materiale dell' *affaire* Hauser, che assillava il pubblico tedesco, finisse con l'evocare un intero mondo di creazioni letterarie di ogni tipo e qualità. Uno hegeliano fu il primo a trame un romanzo di formazione, già nel 1834, con il titolo scandaloso *Das Leben im Leichentuch. Enthüllungen eines argen Geheimnisses* ["La vita nel sudario. Rivelazioni di un terribile segreto"]. L'autore, avvolto nell'anonimato, era il teologo Philipp Marheineke, professore a Berlino dal 1811 e ben presto collega di Hegel.[87] In un uomo dedito alla speculazione e nel contempo impegnato in affari ecclesiastici presso il consiglio superiore concistoriale, il materiale del caso Hauser dava adito ad affrontare i problemi delle antitesi confessionali. Al pari dell'autore, anche l'eroe rimane innominato. Si tratta di un romanzo epistolare basato sulla corrispondenza tra i protagonisti. Il trovatello è solo il pretesto per riferire di posizioni che convergono su un avvenimento nel quale gli scandalizzati contemporanei non potevano fare a meno di riconoscere l'oscura faccenda. Il sudario del titolo è la metafora del mezzo impiegato per nascondere il figlio del principe durante il rapimento; è quanto si sovrappone alla vita, quando viene tolta una volta per tutte dalla realtà vivente.

La forma fondamentale dell'azione è il coinvolgimento tragico, non l'insondabile malvagità. Tutti incominciano con una propria ragione, ma finiscono col raggiungere ciascuno il punto di non ritorno. Rodrigo e sua sorella Cunegonda vogliono la morte del bambino o la accettano per un presunto scopo superiore; Cecilia interviene per salvare il fanciullo e riesce a toglierlo dalla caverna, ma non a evitarne la morte. Cunegonda e Cecilia sono i principali interlo-

cutori degli scambi epistolari. Nei quali non da ultimo si tratta della possibilità di portare a una vita retta mediante una buona "assistenza" pedagogica colui che è stato sottratto all'infanzia. Cecilia, una donna illuminata del secolo precedente, non dubita di questa possibilità. La notizia dell'assassinio del giovane la turba profondamente. Più che di un grave crimine, egli è la vittima della ragion di Stato rappresentata da Rodrigo, che mostra di tenere in scarsa considerazione la vita altrui, in confronto con l'onore e il potere. Il che in ogni caso non è assolutamente caratterizzato nel romanzo come vile mancanza di scrupoli, per quanto l'autore sembri identificarsi completamente con l'eroina Cecilia.

È un libro pieno dello spirito protestante del Nord contro il cattolicesimo della Germania meridionale e le sue ambizioni dinastiche. Il motivo centrale della storia è il breve lasso di tempo tra la liberazione e l'assassinio, tempo in cui lo scalpore suscitato in un intero mondo avrebbe dovuto mobilitare la protezione e la cura per questa vita. Sembra già formularsi qui quella che Jakob Wassermann chiamerà "inerzia del cuore"; ma si era ancora parecchio lontani dalla protesta generalizzata di Wassermann contro questa inerzia.[88] Per Marheineke il fanciullo era un principe che doveva ricevere una formazione degna del suo rango e della sua posizione, e bisognava riflettere su questo.

Per una figura così potente da raggiungere il livello del mito, più di qualunque genere di ricezione, contano le identificazioni. Per esempio: Schopenhauer si è definito il Kaspar Hauser della filosofia tedesca, sia per l'effetto dei trent'anni di esclusione dal suo spazio vitale, sia per il corrispondente fattore della cospirazione, con la sola differenza che nel suo caso i potentati dinastici sono stati sostituiti dai professori. Comunque Hauser è già morto da dodici anni, quando Schopenhauer scrive: *…ma la verità è che da treni 'anni sono il Kaspar Hauser della filosofìa dei professori: mi*

hanno rinchiuso togliendomi l'aria e la luce, di modo che non potessi uscire nel mondo…[89] Per altri dieci anni dopo la sua morte questi potenti avrebbero continuato a ignorarlo e a escluderlo, se gente colta al di fuori dell'accademia *non mi avesse tratto alla luce del sole.* Trascorso un altro decennio, l'identificazione con Hauser cambia tonalità e si concentra meno sulla vittima e più sui cospiratori: *Quei mestieranti sono i carcerieri di Kaspar Hauser.*[90]

Nei *Parerga* del 1850 ritorna la formula usata nella lettera a Dorguth del 1845, questa volta posta in bocca a lui. Essendosi messi tutti a correre dietro la "bandiera della hegeleria", la sua filosofia fu *completamente ignorata, cancellata, ove possibile soffocata con più che unanime intenzionalità,* perché avrebbe disturbato il loro presente, *come la luce del sole che cade sulla parete disturba il gioco delle ombre.* Qui la metafora della caverna è introdotta per una via alternativa rispetto alla figura dei prigionieri: il guastatore del gioco delle ombre che fa entrare la luce. Per impedirglielo - finito il tempo della morte di Socrate - lo trasformano in Kaspar Hauser, rinchiuso senza aria né luce, questa volta non per escluderlo dal mondo, ma *affinché nessuno mi vedesse e non si potessero far valere i miei più elementari diritti.*

Ecco la nuova analogia con lo scandalo dinastico in quanto negazione del diritto legittimo al trono. Nel frattempo è chiaro che la cospirazione è fallita: *Ora però l'uomo che era stato dato per morto dai professori di filosofia è risuscitato con gran dispetto dei professori di filosofia, i quali ora non sanno proprio che faccia fare*[91] L'identificazione è divenuta a posteriori la garanzia mitica del trionfo.

Un po' di tempo dopo, nella premessa a *Über den Willen in der Natur* ["La volontà nella natura"], del 1854, si ripresenta lo stesso tema, messo in scena in ma-niera ancora più beffarda come "triste notizia" per i professori di filosofia: il loro Kaspar Hauser, benché *murato fra mura così solide* che

nessun suono poteva manifestare al mondo la sua esistenza, questo prigioniero ingabbiato *per quasi quarant'anni con tanta cura,* è scappato, *è fuggito e ora corre in giro per il mondo; e taluno è perfino del parere che si tratti di un principe.*[92] Così il mito di Hauser ha offerto tutte le sue sfaccettature, dalla desolazione della caverna alla legittimità principesca, riflettendo il destino del filosofo escluso dal diritto e dal suo campo d'azione.

A questo proposito c'è ancora un punto di concordanza, più inerente ai contenuti: l'assoluta insensibilità di Kaspar nei confronti della "teologia naturale". È questa che per Schopenhauer attesta l'autenticità di Hauser. Nessun impostore avrebbe osato disattendere in quel modo tutte le aspettative. Va pur detto, continua sorprendentemente Schopenhauer, che egli *testimoniava una bizzarra venerazione per il sole*,..[93] È esso che pone fine ai giochi delle ombre, si può aggiungere alla fine di questo stesso *Frammento* di Schopenhauer.

Note alla Quarta parte

[a] *Vorhandenheit* è un termine heideggeriano, tradotto in genere con "semplice presenza": si tratta di un composto che, reso alla lettera, significa "ciò che sta a portata di mano". In questo capitolo compaiono di frequente espressioni tipiche del linguaggio di Heidegger.

[b] *Roß* significa letteralmente "destriero", "cavallo", ma viene anche usato come improperio, con il significato di "stupido", "imbecille".

[1] VIRGILIO, Eneide VI, 45 ss. Sull'oracolo della caverna della sibilla cumana e sulla nekya di Enea per tutto ciò che

segue, cfr. E. NORDEN, *P. Virgilius Maro Aeneis* Buch VI. 19152; 19273; Darmstadt 19574, pp. 133-153. Fino alla terza edizione del suo commento Norden manifestava ancora il suo stupore per le prime scoperte archeologiche presso la Grotta della Sibilla [in italiano nel testo], per le quali Virgilio si sarebbe avvicinato alla realtà molto di più di quanto si era potuto pensare prima. Su una domanda il commentatore ha particolarmente indugiato, rispetto al nesso "interno" tra il tempio e la caverna dell'oracolo: «Effettivamente si trova all'interno della roccia un passaggio che collegava con dei gradini la grotta al soprastante tempio di Apollo. Era una supposizione che avevo raccolto nella prima edizione seguendo dei glossatori antichi… poi purtroppo nella seconda avevo desistito. La situazione nella sua plasticità, la trama nella sua consequenzialità collegata al luogo, non avrà più bisogno d'ora innanzi di nessun altro artificio esplicativo» (NORDEN, cit., p. 463).

[2] C'è un motivo cosmologico per cui Ecate, dea lunare, potesse divenire a sua volta dea degli inferi nella letteratura apocalittica: gli "inferi" in quanto luogo delle anime a cui non è stato ancora assegnato un destino superiore e sommo, non sono il mondo "sotterraneo" della caverna, piuttosto: la "caverna del mondo" è circondata come quella della sfera lunare, la terra con le sue cavità e il suo spazio interiore, che in ogni modalità "metafisica" di osservazione è il basso contrapposto all'alto, la zona buia della disgrazia, allontanata quanto mai dalle sfere a cui ambiscono le anime. In questa topografia la signora della sfera lunare domina anche sugli "inferi". *Antrum* ha subito un ampliamento gnostico: nella misura in cui le sfere sono difficilmente attraversabili, ciò che racchiudono diviene simile a una caverna.

[3] Come Enea nella sua catabasi si vede chiarito anche il proprio passato - riceve infatti conferma della fine dell'ab-

bandonata Didone e del suo rancore implacabile finanche nell'Ade, e gli si diradano ulteriormente le tenebre sulla caduta di Troia -, il determinismo del destino sottrae al regno delle ombre la differenza tra passato e futuro, offrendogli qualcosa di simile all'atemporalità delle idee. Per l'*eidolon* è indifferente se sia già stato o se sarà, la sua verità si afferma ugualmente come storia. L'idealità viene decosmicizzata, per questo la verità è di casa nella caverna.

[4] La caverna oracolare della sibilla è sempre *antrum,* la caverna di Ecate invece è detta sia *spelunca* sia *antrum.* Il fatto che *specus* e *spelunca* siano state "degradate" dall'adozione di *antron* dal greco, come, nel diciassettesimo secolo, il tedesco *Höhle* dall'adozione di *Grotte* dall'italiano (così NORDEN, cit., p. 119), non consente di verificare in alcun modo la comparazione tra queste due località.

[5] JOHANNES RUFUS, *Vita Petri Hiberni,* ed. R. Raabe. Cit. in W. SPEYER, *Die Visione der wunderbaren Höhle,* in *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Jahrbuch für Antike und Christentum,* Erg.-Bd. 9, Münster 1982, pp. 188-197. Rispetto alla tradizione della grotta luminosa, questo studio mette in evidenza non solo la nascita di Gesù riportata nel protovangelo di Giacomo, ma anche la mitica luce annuale nella caverna della nascita di Zeus, a Creta (p. 190).

[6] A. GÖTZE, *Die Schatzhöhle. Überlieferung und Quelle,* Heidelberg 1922 (*Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaft,* n. 4).

[7] U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glauben der Hellenen,* 1931-1932; seconda edizione Darmstadt 1955, v. II, p. 521 *(aus dem Nachlass).*

[8] Su Marcione, cfr. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos,* Frankfurt 1979; 1984[3], pp. 209-223 [tr. it. di B. Argenton, *Elaborazione del mito,* il Mulino, Bologna 1991],

[9] ARNOBIUS, *Disputationum adversus gentes,* VII, II13 (ed. C. Orelli 1,57). Per le successive citazioni si seguirà l'edizione di Orelli; valide le ampie *annotationes* del secondo volume (Leipzig 1816) [tr. it. ARNOBIO, *I sette libri contro i pagani,* a cura di R. Laurenti, Società Editrice Internazionale, Torino 1962],

[10] ARNOBIO II, 20. Il testo che riporta l'uscita dalla caverna si estende fino a II29; d'ora innanzi non segnaleremo ulteriori rimandi [cfr. tr. it.,pp. 55-61]. Non c'èbisogno di riandare alla prima pubblicazione dei miei studi su Arnobio, dato che qui vengono ampliati e superati; si veda comunque *Dos dritte Höhlengleichnis,* in "Studi e Ricerche di Storia della Filosofia" 39 (1961). A questo testo si richiama il fondamentale lavoro sulla ricezione di Arnobio compiuto da P. KRAFFT: *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius,* Wiesbaden 1966 (*Klassisch-Philologische Studien,* a cura di H. Herter e W. Schmid, Quaderno 32).

[11] ARNOBIO, II, 21 : *Fiet enim familiaris e more consuetudo in naturam versa: nec appetito porrigetur ulterius, esse amplius nesciens quod petatur.* L'artificialità dei luoghi sperimentali nelle tre antiche allegorie della caverna consiste nella precisa relazione con il rigore della "preparazione" dei soggetti sperimentali, ma anche con il venir meno dello sfondo mitico deH'emergere dell'uomo dalle profondità della terra, che in Aristotele è "coltivato", mentre in Arnobio è "tecnicizzato". Questa tendenza generale sarebbe ancora più chiara se Hermann Frankel avesse ragione (cfr. *Wege und Formen frühgriechischen Denkens,* München, I960^2, pp. 255-257) a sostenere che Platone nel settimo libro della *Repubblica* (533 d) avrebbe fatto ricorso a un detto di Eraclito secondo il quale l'uomo comune vive a tal punto sepolto nell'immondizia da non riuscire più a cogliere determinati stati di cose. Fränkel pensa che Platone abbia liberato l'idea di fondo dalle sue condizioni ributtanti *e*

l'abbia voluta adattare alla sua immagine processuale della *paideia,* non senza rendere omaggio a Eraclito.

[12] ERODOTO, *Storie* II, 2. Sull'esperimento di Psammetico, cfr. W.W. How, J. WELLS, *A Commentary on Herodotus,* Oxford 1928, v. I, p. 156.

[13] ARNOBIO, II, 22: *Ita ille non omni pecore, Ugno, saxo obtusior, atque hebetior stabilii? Non missus in res novas, et numquam sibi ante cognitas, ipsum sese est ante omnia nesciturus?* [tr. it. cit., p. 57].

[14] TERTULLIANO, *De testimonio animae,* I, 6-7.

[15] Cfr. BLUMENBERG, *Antropologische Annährungen an di Aktualität der Rethorik,* in *Wirklichkeiten, in denen wir leben,* Stuttgart 1981, pp. 104-136 [tr. it. di M. Cometa, *Approssimazioni antropologiche all 'attualità della retorica,* in BLUMENBERG, *Le realtà in cui viviamo,* Feltrinelli, Milano 1987]; la prima versione di questo scritto è apparsa in italiano in "Il Verri" 35-36 (1971), pp. 49-72.

[16] In un contesto diverso, quello della filosofia del linguaggio, Ludwig Wittgenstein ha formulato nella maniera più concisa il problema fondamentale di una teologia che si appella alla rivelazione senza "predisporre" a nulla, senza alcuna attesa o promessa messianica, senza neppure una necessità di salvezza: *A una rivelazione non fa riscontro nessuna domanda,* cfr. *Philosophische Grammatik,* in *Schrifte,* Frankfurt a.M., vol. IV, p. 377 [tr. it. di M. Trincherò, *Grammatica filosofica,* La Nuova Italia, Firenze 1990,p. 336].

[17] ARNOBIO, 1,4: *Quando mundus incensus in favillas et cineres dissolutus est? Non ante nos ?* [tr. it. cit., p. 4]. Questo rimanda decisamente alla ciclicità cosmica del tempo, nella quale non può accadere nulla di nuovo, neppure le fini del mondo sono eventi singolari. Ma non c'è alcun "ricordo" di quello che fu una volta, e pertanto neppure nessuna "intelligenza" del suo ripetersi e delle modalità con

le quali si ripresenta. L'uomo non guadagna nulla dal ciclo cosmico del tempo.

[18] C. SCHNEIDER, *Geistgeschichte des antiken Christentums,* München 1954, v. I, p. 720; sul valore delle valutazioni di questo autore e della sua antitesi tra il romanismo africano, culminante in Agostino, e l'ellenismo alessandrino, culminante in Origene, cfr. la mia recensione in "Philosophische Rundschau" VI (1958), pp. 95-102.

[19] Lucrezio ebbe modo di conoscere l'allegoria della caverna di Aristotele non solo grazie alla citazione e al riassunto di Cicerone, ma anche risalendo al dialogo aristotelico stesso. Cosi E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936, v. II, p. 508 [nuova ed. Bompiani, Milano 2007]. Tutto questo dibattito si riferisce ai versi 1023-1047 del secondo libro del *De rerum natura.*

[20] Cfr. LUCREZIO, *De rerum natura,* II 1038-1039: *Quam tibi iam nemo, fessus saliate vivendi, /suspicere in caeli dignatur lucida tempia!*

[21] ARNOBIO, I, 38: *Quae nostros sita sunt ante oculos non videre* [tr. it. cit., p. 20].

[22] *Ibid.: Qui quo auctore, quo patre mundus iste sit consitutus et conditus.fecit nenignissime sciri…* [tr. it. cit. p. 19] Su questo, cfr. W. SCHMID, *Christus als Naturphilosoph bei Amobius,* in *Erkenntniss und Verantwortung. Festschrift fur Theodor Litt,* Düsseldorf 1961, pp. 264-284. Schmid ha dato l'impulso alla ricerca su Arnobio sostenendo che questo caso esemplare di ricezione cristiana della filosofia antica attende *ancora la reale spiegazione.* Se così fosse, si tratterebbe in ogni caso di un complesso che si porrebbe *in evidenza non come una fusione profonda, ma come una stratificazione disordinata.* In questa sede ci si può solo limitare a mettere in dubbio che per il caso in questione sia sufficien-

te un'alternativa posta in modo tanto metaforico; si tratta di relazioni funzionali, non solo topologiche.

[23] ARNOBIO, 11,61: *Vestris non est rationibus liberum implicare vos talibus, et tam remotas inutiliter curare res. Res vestra in ancipiti sita est, salus dico animarum vestrarum…*

[24] Cfr. *ibid.,* II, 53.

[25] *Ibid.,* IV, 11.

[26] Cfr. *ibid.,* I, 30-32.

[27] Cfr. *ibid.,* 1,62: *Quis est ergo visiu in patibulo pendere, quis mortuus est? Homo, quem induerat, et secum ipseportabat…Mors illa, quam dicitis, assumpti homini fuiti, non ipsius…*

[28] *Ibid.,* II, 36.

[29] Cfr. *ibid.,* VII, 7-8; 14.

[30] *Ibid.,* II, 14.

[31] Cfr. *ibid.,* II, 31 : *Medietas ergo quaedam et animarum anceps ambiguaque natura locum philosophiae peperit et causam cur appeteretur invenit…*

[32] Cfr. *ibid.,* 111,16: *Nam quid in homine pulchrum est, quid quaeseo admirabile, vel décorum, nisi quod in durino cum pecore nescio quis auctor voluit esse commune?*

[33] Cfr. *ibid.,* IV, 23: *In humanis vero corporibus quidnam quaeso ineratpulchritudinis, quid decoris, quod irritare, quodflectere oculos posset in se Jovis?*

[34] Cfr. *ibid.,* II, 78: *Cum de animarum agatur salute ac de respectu nostri, aliquid et sine ratione facien-dum est.*

[35] Cfr. *ibid.,* IV, 12-13. In ciò si vede la grande minaccia del docetismo in quanto generalizzazione del momento delle metamorfosi; persino il monoteismo si serve di esse virtualmente, non appena si metta in questione la sua benevolenza nei confronti dell'uomo e il *deus unus* cessi di essere il *deus verax.* In tal caso non sarebbe altro che un precursore del *deus absconditus* nella sua equivalenza con il *genius ma-*

lignus. Anche il grado di certezza più alto, quello pensato da Agostino contro la scepsi, non è immune dalla suggestione di un essere nemico dell'uomo: *per nos* siamo perduti con la conoscenza.

[36] *Ibid.,* II, 19.

[37] Cfr. *Gal 6,* 14.

[38] ARNOBIO, I, 10.

[39] *Ibid.,* II, 55.

[40] *Ibid.,* 11,61.

[41] Cfr. ARNOBIO, II, 7: *Homo quid sit, aut unde sit, anceps, varius, mobilis, pelax, multiplex, multiformis?*

[42] Cfr. *ibid.,* II, 78: *Urgent tempora periculis piena, et exitabilis imminent poenae, configiamus ad salutearem deum, nec rationem muneris exigamus oblati. Cum de animarum agatur salute ac de respectu nostri, aliquid et sine ratione faciendum est.*

[43] Cfr. *ibid.,* II, 36: *eius (se. Regus maximi) tamen ex aula.* Il demiurgo dunque appartiene alla "corte" dell'Altissimo, come del resto paradossalmente il suo operare "di testa sua"; tutto ciò lascia intendere l'integrazione del demiurgo gnostico, o in ogni caso la difesa del dualismo. L'uomo è il prodotto di una cattiva disciplina, non la creatura di un'illegittimità assoluta. Da questo punto di vista, i paralleli raccolti nel commento di Orelli (II, 51 ss.) devono essere considerati con prudenza.

[44] *Ibid.,* II, 47: *Si infuocata vultis audire, nec ab aliqua vocis ostentatione deducta: item confitemur nos istud ignorare…*

[45] LATTANZIO, *Institutiones Divinae,* VI, 10: *nec unquam fuisse homines in terra, qui praeter infantiam non loquerentur.*

[46] Cfr. *ibid., De opificio dei,* VII.

[47] Cfr. *ivi,* IX: *Visus oculorum intentione animi constat.*

[48] Cfr. D.P. WaLKER, *The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussion of Eternai Torment,* Chicago 1964, pp. 178-201.

[49] P. KRAFFT, in *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius,* Wiesbaden 1966, intende la "storia degli effetti" [*Wirkungsgeschichte*] esclusivamente secondo il criterio della dimostrabilità delle "influenze": menzione, citazione, prova di lettura. Dunque pareva non calzasse con l'allegoria della statua (*allégorie de la statue)* di Buffon, Condillac o di Charles Bonnet. Ciò nondimeno l'equivalenza tra il paradigma della statua e quello dell'uscita dalla caverna è tanto più interessante, quanto più i modelli si rivelino indipendenti l'uno dall'altro, perché cosi l'effettivo "caso impellente" diviene comparabile e si può chiarire attraverso un altro. Pertanto anche il romanzo di André-François Boureau-Deslandes del 1741, intitolato *Pigmalion ou la statue animée,* tenuto in gran stima da Werner Kraus e scritto ad adempimento della missione sensualista, interessa meno come "fonte" che come prova di questa tipologia allegorica.

[50] Cfr. GRIMM, *Correspondance littéraire, philosophique et critique,* tr. ted. di H. Kühn, Leipzig 1977, pp. 87-90.

[51] Cfr. CICERONE, *Tuscolanae Disputationes,* 1,17: *Ut homunculus unus e multis probabilis coniectura sequens.*

[52] CONDILLAC, *Traité des sensations. IV: Introduction,* in *Œuvres Philosophiques de Condillac,* a cura di G. Le Roy, v. I, p. 298: *Croira-t-on qu 'un enfant ne commence à juger que lorsqu 'il commence à parler? Certainement il ne sentiroit pas le besoin d'apprendre une langue, s'il ne sentoit pas celui de prononcer des jugemens. Il en a donc déjà porté, quand il commence à parler, c 'est-à-dire, quand il commence à faire, avec les mots, l 'analyse de sa pensée : il ne dit que ce qu 'il faisoit auparavant sans pouvoir le dire.* (questa breve

introduzione alla quarta e decisiva parte manca nella prima edizione del 1754.)

[53] *Ivi,* IV, 1 § 10 *(Œuvres,* v. I, p. 301): *C'est ainsi que les excès où elle tombe ont souvent pour cause une habitude contractée, et l'ombre d'un plasir que l'imagination lui retrace sans cesse, et que lui échappe toujours.* Si tratta di un evidente riferimento al cane di Esopo e alla sua ombra che gli mostra e nel contempo gli sottrae l'oggetto dei suoi desideri.

[54] *Ivi,* IV, 2 § 3 *(Œuvres,* v. I, p. 302): *La vie lui paroit une chose si naturelle, qu 'elle n 'imagine pas comment elle en pourroit etre privée… L'univers est un théâtre où elle n 'est pas que spectateur; et elle ne prévoit pas qu 'elle ne doive jamais ensanglanter la scène.*

[55] *Ivi,* IV, 7§ 1 (*Œuvres,* v. 1, p. 309): *elle reste où elle est, elle s'endort.*

[56] *Ivi,* IV, 7§4 (*Œuvres,* v. I, p. 310): *Quoiqu 'il ne se souvint pas de ces lieux quand on lui en parloit, peut-etre autroit-il su les reconnoitre quand il les auroit vus.*

[57] *Ivi,* IV 8 § 2 (*Œuvres,* v. I, p. 311). Nell'*Estrait Raisonné du Traité des Sensations,* nel *Précis* della Quarta Parte, c'è una formula abbreviata di questo risultato: *En un mot, on voit comment l 'homme n 'ayant d'abord été qu 'un animal sentant, devient un animal réfléchissant, capable de veiller par lui-même à sa conservation* (*Œuvres,* v. I, p. 333).

[58] *Ivi*, IV 8 § 1 (*Œuvres,* v. I, p. 310): *A chaque instant je sens que je ne suis plus ce que j'ai été. Il me semble que je cesse d'etre moi, pour redevenir un autre moi-meme.*

[59] *Ibid. : Il falloit donc que ce moi veriat à chaque instant, au hasard de se changer souvent contre un autre, où il m'est douloureux de me retrouver.*

[60] *Ivi,* IV 8 § 2 (*Œuvres,* v. I, p. 311): *Je me cherche où je ne suis pas…* Posto che il senso dello spazio e quello del tempo si costruiscano in modo fortemente analogo e reci-

proco, resta indiscusso il loro rapporto fondante. Comune a entrambi è il fatto che l'io si cerchi e si trovi là dove non è, così che la "realtà" del mondo esterno non possa che essere di altro genere che del ricordo.

[61] Cfr. R. LENOBLE, *Marsenne ou la Naissance du Mécanisme,* Paris 1943, pp. 383-449 e 522-531; P. KRAFT, *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius,* Wiesbaden, 1966, pp. 163-167.

[62] M. MARSENNE, *Harmonie Universelle,* Paris 1636, prop. 11 (in P. KRAFT, *Beiträge…,* cit., p. 168).

[63] P. KRAFT, *Beiträge…,* cit., p. 167.

[64] A. VARTANIAN, *La Mettrie 's L'homme machine. A Study in thè Origins of an Idea,* Criticai Edition with an Introductory Monograph and Notes, Princeton 1960 (si citerà sempre da questa edizione).

[65] La Mettrie rielaborò *La volupté* a Berlino, dove apparve con il titolo *L'art de jouir,* anno di uscita 1751, con un'indicazione del luogo significativa per Berlino: Cythère; Federico il Grande aveva infatti acquistato il quadro di Watteau intitolato *L'imbarco per Cythera,* l'isola del piacere. Il vero luogo di stampa fu Wolfenbüttel. La traduzione tedesca, apparsa pseudonima, aveva come titolo *Die Künste die Wollust zu epfinden* ["L'arte di sentire piacere"], con una "risposta dell'autore al signor professor Haller di Gottinga". Come La Mettrie amasse considerare se stesso, emerge anche dal titolo di uno scritto andato perduto: *Rablais ressuscité.*

[66] *L'homme machine*, a cura di A. Vartanian, p. 169.

[67] A. VARTANIAN, *Introductory…,* cit., p. 11.

[68] II testo era custodito presso la Biblioteca Reale, con la segnatura A 15302, nell'unico esemplare di un volume collettaneo intitolato *Maupertusiana.* Che la frase citata riporti le ultime parole di La Mettrie, è quanto si suppone in

E. Bergmann, *Die Satiren des Herrn Maschine,* Leipzig 1913, p. 84. È ammissibile inventare le ultime parole, se le si inventa bene, dal momento che per lo più comunque sono inventate. La richiesta di chiarimento che si rivolge dubbiosa al moribondo: "È la sua ultima parola?", non si può applicare alle "ultime parole" in senso stretto; altrimenti La Mettrie in tale occasione si sarebbe forse ricordato anche della sentenza predisposta per l'*Homme machine·. Quelle puissance d'un Repas!* (cfr. *L'homme machine,* a cura di Vartanian, p. 115). Ma altrettanto potente è il pensiero di che cosa il paté letale doveva causare, un pensiero che può avvelenare la vita in qualsiasi momento: *Ché in un certo qual modo io cesso di esistere ogni volta che penso che non ci sarò più* (*Abrégé des Systèmes*, § 8; cit. nella trad. di H.S. Reimarus, *Die vornehmsten Warheiten der natürlichen Religion,* Terza edizione, Hamburg 1766, § 18; nuova ed. a cura di G. Gawlick, v. II, p. 743).

69 E. DU BOIS-REYMOND, *La Mettrie,* 1875, in *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft,* a cura di S. Wollgast, Berlin 1974 (ristampa, Hamburg, Philosophische Bibliothek, 287), pp. 79-103 (rispetto alle note di Du Bois-Reymond sulla morte di La Mettrie, cfr. pp. 262 ss.).

70 *Histoire naturelle de l'ame,* l'Aja 1745 *(Œuvres philosophiques,* Amsterdam 1774, v. I,p. 231).

71 *L'homme machine,* ed. Vartanian, p. 154.

72 *Œuvres philosophiques,* Amsterdam 1774, v. Ili, p. 238.

73 A. VARTANIAN, CIT., P. 30.

74 *L 'homme machine,* ed. Vartanian, p. 162.

75 Cfr. *Ivi,* p. 163: *Mais l'Art est le fils de la Nature; elle a du longtemps le précéder.*

76 Cfr. *ivi,* p. 161: *Ne bornons point les ressources de la Nature; elles sont infinies, surtout aidées d'un grand Art.*

[77] Cfr. LA METTRIE, *Système d'Epicure,* in *Œuvres philosophiques,* v. III, pp. 220-221, cit. in VARTANIAN, cit., p. 55.

[78] Cfr. B.L. TRALLES (1708-1779), *De machina et anima humana prorsus a se invicem distinctis libello 'homo machina ' inscripto opposita…* ad Albertum Haller, Breslau 1749. Su questo, cfr. VARTANIAN, cit., pp. 130 ss.; E. BERGMANN, *Die Satiren des Herrn Machine,* Leipzig 1913, p. 63. Al *pamphlet* di Tralles si riferisce anche la replica, dal titolo *Les animaux plus que machine,* che l'editore di La Mettrie a Leiden aveva diffuso per difendere la sua pubblicazione.

[79] A.R. VON FEUERBACH, *Kaspar Hauser. Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben des Menschen,* Ansbach 1832. Nonostante l'indicazione incompleta del titolo, cfr. l'edizione completa in J. Hörisch, *Ich mochte ein solcher werden wie… Materialen zur Sprachlosigkeit des Kaspar Hauser,* Frankfurt 1979, pp. 119-192, qui p. 129. Si citeranno sempre i documenti da questa edizione e con il nome del suo curatore [tr. it. di G.R. Sarchielli e R. Carpinella Guarnieri, *Kaspar Hauser. Un delitto esemplare contro l'anima,* A-delphi, Milano 1996, p. 25; si cita sempre da questa fonte, per quanto Blumenberg non segnali più i riferimenti].

[80] A.R. VON FEUERBACH a Elise von Recke, 13 ottobre 1828 (informazione ricevuta da W.R. Beyer, nella "Frankfurter Allgemeine Zeitung" del 21 gennaio 1980).

[81] Cfr. G.F. DAUMER, *Mitteilungen über Kaspar Hauser,* Nürnberg 1832, in Hörisch, cit., pp. 236-252. Sul frontespizio Daumer si autodefiniva «l'ex padre affidatario di Hauser». Nondimeno, non si peritò dal sottoporre il suo affidato a continui esperimenti di omeopatia, occultismo e pedagogia. Solo mezzo secolo più tardi - ritiratosi per malattia - Daumer scrisse la sua ultima versione sul caso Hauser nel libro *Kaspar Hauser, sein Wesen, seine Unschuld, sei-*

ne Erduldungen und sein Ursprung in neuer gründlicher Erörterung ["K.H., la sua natura, la sua innocenza, i suoi patimenti e la sua origine secondo nuove accurate ricerche"] (1873). Nel frattempo aveva già raccolto i frutti più duraturi delle sue trasformazioni filosofiche, inventando il termine terribile "antropologismo" e proponendone un uso ancora più disgustoso: *Der Anthropologismus und Kriticismus der Gegenwart in der Reife seiner Selbstoffenbarung nebst Ideen zur Begründung einer neuen Entwicklung in Religion und Theologie* ["Antropologismo e criticismo del presente nella maturazione della sua autorivelazione, unitamente a idee per la fondazione di un nuovo sviluppo della religione e della teologia"], Nürnberg 1844. Come gli fosse giunta questa matura autorivelazione, lo proclama nel libro *Meine Conversion. Ein Sück Seelen- und Zeitgeschichte* ["La mia conversione. Un frammento della storia di un'anima e di un'epoca"], Mainz 1859. Il suo distacco da Hegel si consumò sotto il segno della preoccupazione che la divinizzazione dell'uomo potesse gravare eccessivamente sulla natura.

82 G. RADBRUCH, *Anselm von Feuerbach,* pp. 196 ss.

83 W.R. BEYER, *Kaspar Hauser läßt die Frau Professorin Hegel grüßen,* in *Hegel-Jahrbuch,* 1966, p. 101. Se Kaspar fosse stato il figlio di Stephanie Beauhamais, secondo la "teoria del principe" caldeggiata dal cognato di Hegel, ciò avrebbe voluto dire non solo l'eredità al principato di Baden, ma anche e soprattutto la legittima discendenza da Napoleone, il quale aveva adottato i parenti della moglie. Gottlieb von Tücher visse per quasi mezzo secolo dopo la morte del suo illustre cognato, e dedicò una buona parte di questo tempo a indagare sull'enigma Hauser, con alla fine l'ausilio della fotografia del ritratto a pastello del trovatello eseguito nel 1830 da Carl Kreul per Daumer. La duchessa Marie von Hamilton, figlia di Karl e Stephanie von Baden,

si dichiarava convinta che Kaspar Hauser fosse stato suo fratello. In tal caso la testardaggine di Tucher avrebbe raggiunto il suo scopo.

84 *Wer möchte Kaspar Hauser sein? Der Königin Karoline von Bayern übersandt. Febraur 1832,* prima edizione in *Anselm Ritter von Feuerbachs Leben und Wirken,* aus *seinem ungedruckten Briefen und Tagebüchern, Vorträgen und Durchschriften, veröffentlicht von seinem Sohn Ludwig Feuerbach,* Leipzig 1852; ristampa in Hörisch, cit., pp. 194-203. Il fatto che Kaspar avesse "imparato" a sognare soltanto quando incominciò a dormire su un letto, è un tratto russoviano: il superfluo produce il superfluo. Il castigo dell'agricoltura consiste nel perdere la sicurezza della realtà. La spiegazione fisiologica del sogno come difesa dalle perturbazioni del sonno si attaglia perfettamente con l'isolamento della caverna da ogni rumore; neppure l'alimentazione aveva funto da perturbazione endogena.

J. HÖRISCH, cit., p. 141 : *Così gli sarebbe passata un giorno o l'altro, ma senza rilevare nulla…*

86 Cfr. *Der Bericht Tuchers an Feuerbach vom 27. März 1830,* in J. MAYER - P. TRADOWSKY, *Kaspar Hauser,* Stuttgart 1984, p. 100. In una lettera del 13 ottobre 1831 Tucher riferisce di un altro confronto in termini quasi identici, alludendo ancora alla *scarica elettrica,* ma con maggiore intensità drammatica: *Kaspar aveva raggiunto un livello altissimo e terribile di confusione, divenne improvvisamente pallido, poi di colpo rosso, gli tremavano violentemente le mani e i piedi e poteva solo a fatica emettere le parole strozzate dalle lacrime, è questo ciò che ho udito!* (MAYER-TRADOWSKY, p. 497).

87 P. Marheineke, che nel decennio successivo alla morte di Hegel curò l'edizione delle sue *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* subì l'influenza del collega in modo talmente marcato, che dalla prima edizione (Berlin

1819) alla seconda (1827) dei suoi *Grundlehren der christlichen Dogmatik,* passò da un'ispirazione decisamente schellinghiana a una più schiettamente hegeliana. A questo si attenne anche successivamente il suo *System der christlischen Dogmatik* (Berlin 1847), apparso un armo dopo la sua morte. Rispetto al suo romanzo epistolare di formazione *Das Leben im Leichentuch,* cfr. O. JUNGMANN, *Kaspar Hauser. Stoffund Problem in ihrer literalischen Gestaltung,* Würzburg 1935, pp. 52-57.

[88] J. WASSERMANN, *Kaspar Hauser oder Die Trägheit des Herzens,* Berlin 1908. Per la nuova edizione del 1980, Golo Mann ha scritto una postfazione, nella quale confessa che, quando aveva sette armi, l'ultimo capitolo gli aveva fatto venire le lacrime agli occhi, come soltanto un'altra volta, a diciassette anni, alla morte di Joachim Ziemssen nella *Montagna incantata* di suo padre. Trattandosi di una generazione avara di lacrime, venire a sapere di pianti segreti è un dato significativo per la storia degli effetti.

[89] Lettera a Friedrich Dorguth, 28 luglio 1845 (cfr. *Briefe,* a cura di A. Hübscher, p. 223). La lettera consente di supporre che Dorguth avesse impiegato per primo il paragone di Kaspar Hauser riferito a Schopenhauer e che questi non abbia fatto altro che coglierlo al volo (così il commento di A. Hübscher in *Briefe*, pp. 542 ss.). Tuttavia occorre considerare che Schopenhauer, nel manoscritto dei suoi *Spicilegio,* aveva annotato la formula Hauser nel porre sul medesimo piano i professori di filosofia e i sofisti ridicolizzati da Platone (cfr. *Handschriftl. Nachlass,* a cura di A. Hübscher, v. IV/1, p. 281, 292).

[90] Lettera a Julius Frauenstädt, 3 novembre 1855 (*Briefe,* p. 376).

[91] A. SCHOPENHAUER, *Parerga. Fragmente zur Geschichte der Philosophie,* § 14, in *Sämtliche Werke,* a cura di W. von Löhneseyn, v. IV, p. 170 [tr. it. di G. Colli, M. Mon-

tinari e E. Amendola Kühn, *Parerga e Paralipomena,* Adelphi, Milano 1981-1983].

[92] *Ibid., Über den Willen in der Natur. Vorrede,* in *Werke,* cit., v. 111, pp. 303 ss. [tr. it. di 1. Vecchiotti, *La volontà della natura*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 7],

[93] *Ibid. Parerga…,* cit., §13 *(Werke,* cit., v. IV, p. 144).

Quinta parte

Le caverne della ragione

Gib nach dem löblichen Verlangen
Von vom die Schöpfung anzufangen!

TALETE, DALLA "NOTTE DI VALPURGA CLASSICA"[a]

I. Gli involucri della riflessione

Le pareti della caverna respingono ciò che preme contro di esse e che potrebbe sfondarle; esse lasciano solo un'unica uscita e rinviano a un'unica strada che può essere percorsa soltanto "ordinatamente". Non c'è nessuna evasione, nessuna "effrazione" della clausura, né dall'alto né dal basso: la caverna non ha alcuna trascendenza, se non indirettamente, come nella "zona libera" che si conquista dopo l'uscita, dove c'è il cielo che sembra perdersi nell'ignoto e nell'indefinito come controparte della caverna, e nel contempo fa apparire su tutto ciò che vi è di disordinato l'ordine immutabile del corso degli astri.

La caverna però non è soltanto ciò che ostruisce, respinge e rinvia. Essa è anche in grado di riflettere ciò che batte sulle sue pareti: la luce e il suono. L'eco della parete della caverna contribuisce nel mito di Platone a far vivere le ombre: agli incatenati giungono i rumori e le conversazioni della processione delle immagini alle loro spalle a partire dalla riflessione del suono, in modo che diventa impossibile ricostruirne l'esatta provenienza. L'idea che le ombre potessero essere non tanto riflessi, ma al contrario qualcosa come dei "buchi" nel debole riflesso del fuoco della caverna, questa idea non sfiora minimamente Platone. Per lui le copie di copie erano in ogni caso gli ultimi, flebili resti degli archetipi, una volta superati questi e il primo, solido assortimento di repliche. Il fatto che le ombre riproducessero i contorni

delle cose, non significava ancora che fossero il mero negativo della loro oggettività e della loro condizione figurativa, bensì del loro residuo. Non è una differenza secondaria, perché da qui doveva risultare il "riconoscimento": perfino "il bene" stesso non poteva che rendere sensibile il dovere insito in lui, in ciò che da lui e dagli archetipi emergeva come dover essere, per quanto distante e oscurato. Nonostante l'intervento e l'interferenza dei sofisti addetti ai macchinari, il mondo delle ombre era qualcosa di più di un presagio del mondo dell'essere-che-è, raggiungibile tramite "formazione"; da questa, esso era anche giustificato in quanto quintessenza dei "fenomeni". La parola chiave di questa giustificazione era *mimesis.* I macchinari e gli incantamenti di matrice sofistica erano incapaci di fare altro che "imitare" la natura, ovvero ciò che è e diviene per se stesso.

La caverna di Platone, se la si intende a partire dall'eco, e non dalla luce che evita le ombre, è già un involucro [*Gehäuse*] della riflessione. Di ciò i prigionieri sanno assai poco, come della qualità ontologica minimale delle ombre, e come del loro trovarsi immobilizzati dalle catene. Solo chi si muove e controlla il proprio movimento è capace di riconoscersi nella sua stessa ombra. L'ostentata durezza delle catene nel mito platonico serve a evitare che ci si volti verso ciò che sta "dietro"; nel contempo provoca del tutto incidentalmente che ciò che è "davanti" domini tutta la scena e che non rimanga nulla per la percezione di sé se non il livello raggiunto nell'*agon*, nelle dispute sulle ombre. Come non vi è alcun motivo per dubitare della "solidità" delle ombre, non vi è a maggior ragione alcun motivo per introdurre qualcosa come l' "autoconoscenza" o anche solo comprendere il senso di questa espressione. Non può nemmeno farsi strada l'idea di non essere altro che parte di queste ombre, perché il pannello sullo sfondo non si limita a nascondere i produttori, ma isola anche i fruitori dall'apparire delle ombre. Ma pur ammettendo che i partecipanti alle gare finisse-

ro nella traiettoria della luce e scorgessero se stessi come ombre, non si sarebbero interessati a questi "ingredienti" dello spettacolo, anche se si fossero *accorti* di avere davanti a sé le proprie ombre. Il primo a scrivere che *noi* siamo le ombre, è stato l'Ottomar degli *Unsichtbare Loge* di Jean Paul: *E dunque un 'ombra vuole fare a pezzi l 'altra?* Che cosa può esserci di più "reale" di ciò che è in grado di distruggere? Per Sartre il cinema è divenuto *la* metafora del fatto che gli abitanti della caverna hanno a che fare soltanto con la *propria* autorappresentazione e tutto il resto è superfluo. In quanto *essere-nel-mondo,* l'esserci avrebbe la stessa chiusura della caverna, e davanti a sé non avrebbe altro che ombre, questo almeno è il rimprovero mosso a Heidegger da Karl Lowith, il quale tuttavia avrebbe poi preferito le ombre del *kosmos.*

Benché sia possibile supporre che nella caverna concorrente del giovane Aristotele, splendidamente arredata, l'illuminazione non fosse peggiore di quella di una villa ateniese o romana, tuttavia le caverne "classiche" della filosofia sono tali solamente nell'oscurità, lungi da tutto ciò che si è imparato a chiamare "illuminazione" in senso tecnico. Nella caverna la luce vive del suo smarrimento e della sua artificialità: per riflettere le ombre o facilitare il passaggio notturno che si apre sotto il cielo stellato. Né delle figure della caverna platonica, né delle statue di quella aristotelica, si afferma che ci sia stata una qualche forma di produzione artigianale in botteghe od officine, ma allora da dove prendevano i loro modelli i rispettivi demiurghi? Forse solo con la cavia di Arnobio queste domande si eludono, come con Kaspar Hauser, l'apprendista del buio. Tuttavia, se si indagano le condizioni ottiche fondamentali, si offrono come "prolungamenti del testo" due varianti non collaudate: da una parte le caverne-officine, illuminate quel poco che basta per lavorare senza riferimenti imitativi alla natura, dall'altra l'involucro della riflessione intensificata, dell'autoreferen-

zialità rinforzata sul piano ottico, fino alla raffinatezza della caverna di specchi.

Tra le due varianti non collaudate, funge da anello di congiunzione l'introduzione della riflessione nelle pratiche fondative della scienza. Occorre ricordare che la certezza di sé che Descartes trova nel *cogito sum* doveva soltanto servire a spianargli la strada per la certezza dell'esistenza *del* mondo, che gli è data secondariamente e accidentalmente dall'esperienza, primariamente e sostanzialmente dalla deduzione che parte dal principio dell'essere perfettissimo. Se però l'unica cosa che poteva essere un mondo esistente era deducibile in questo modo, allora l'esperienza di essa non era soltanto uno strumento secondario, ma finanche superfluo nel senso più stretto del termine. Non c'era bisogno di lasciare la caverna della soffitta. Non distratto dal mondo, il dubbio poteva raggiungere il suo culmine, così come la sua soluzione poteva trovare il fondamento più potente al di là di ogni esperienza.

In quanto officina tecnica, protetta da qualunque eventualità fattuale, la caverna era il luogo dell'equiparazione tra *nosse* e *posse,* nel senso dell'inversione del programma di Bacone, che derivava ogni potere dal sapere - vale a dire l'assioma gnoseologico per cui la conoscenza si ottiene solo secondo la misura della potenza. Senza questa inversione la gnoseologia moderna risulterebbe incomprensibile. E così anche la posizione privilegiata della comprensione storica rispetto a tutti gli altri ideali di scienza. Le caverne della riflessione e quelle della costruzione sono complementari: il soggetto della caverna produce da sé la propria auto-certezza - la "rioccupazione" dell'idea del bene come quel che è dovuto - in modo autarchico, così come le sicurezze tecnico-scientifiche della sua vita, condizioni essenziali del suo benessere e della sua buona condotta. Nonostante le "idee innate" dei cartesiani, che così si limitano a scomporre pri-

smaticamente la loro autocoscienza, non si sente alcun "bisogno" di idee nel senso platonico; il fattore di garanzia chiamato *ens perfectissimus* è nel contempo l'avallo di un'autosufficienza che certamente tollera lo sguardo sul mondo reale, ma non costringe nessuno a darlo.

Il soggetto leibniziano privo di finestre non sarà altro che la purificazione di tutto questo. La monade è la caverna dell'autarchia, e nel contempo è anche il labirinto senza via d'uscita dove va a incagliarsi la ragione monadica, dal momento che, *in quanto finita,* utilizzando i concetti di infinità e continuità che essa stessa ha prodotto, vuole "far qualcosa" che le sia garantito di diritto, ma la cui esecuzione le è negata. Con il concetto kantiano di "fenomeno" la ragione compie una sorta di atto di autorinuncia per uscire dal dilemma, un atto che in qualche modo dà ragione a coloro che, nel mito della caverna di Platone, non prestavano orecchio alle promesse del filosofo che faceva ritorno. La ragione teoretica si protegge dalle perturbazioni che derivano dalla seduzione della "purezza", come la ragione tecnica della caverna degli automi cartesiani si protegge dalla confusione prodotta dalla vista degli organismi "prefabbricati" della natura. Secondo questo schema viene concepita anche la fabbricazione dell'*homunculus* nel *Secondo Faust,* rinforzata in questo caso da un ideale sintetico di una nuova dignità: quello della chimica organica. Nella doppia clausura del laboratorio e dell'alambicco di vetro, nasce ciò che - in quanto residuo platonico - solamente "fuori" potrà trovare la sua forza vitale, la sua anima. Il vantaggio della costruzione e dell'esperimento in spazi chiusi non sta più nella protezione da una "infinità" che minacciava sempre ogni dato, bensì nell'interruzione della diffusione di vincoli "naturali": la generalità dei fattori viene a essere sotto controllo, e vi rimane, rendendo il prodotto riproducibile "secondo ricetta" - il che significa: anche senza tenere in considerazione il nesso causale. Così per la prima volta il postulato dello spa-

zio chiuso converge con il gioco dei contemplatori delle ombre e il loro modo di "guardare" il mondo senza "vederlo".

Nelle immagini dell'antichità era il polo opposto della caverna, la visione del cielo al di là dell'uscita, che attestava come impareggiabile, se non insuperabile, l'esistenza della caverna, a prescindere da quale conseguenza dovesse risultare da quella visione. Il mondo infero senza cielo era carente proprio di questo "modello" di un "più-essere" che fungesse da discrimine per tutti gli altri. Lo iato tra la caverna e il cielo viene meno, tuttavia, non appena diventi (o anche solo possa diventare) indifferente se l'involucro si apra dall'alto, come nel caso del labirinto, o tra le mura coperte di geroglifici nelle quali si rinchiude il soggetto estetico. Per il novizio che si addentra nel labirinto degli intrichi irrisolvibili, dove si ingarbuglia la ragione con i suoi concetti limite, non svolge alcun ruolo la tentazione di mollare e interrompere il programma della sua presunzione, per tendere lo sguardo là dove un edificio senza vie d'uscita non abbia più alcun significato. Il labirinto in quanto metafora moderna fa parte della sfera concettuale del "metodo", avvertita quasi solo metaforicamente, che implica una via e un movimento. Il labirinto ha significato solo per l'apparente controsenso di una via che non corrisponda al detto di Eraclito, per il quale salita e discesa, andata e ritorno sono *la stessa cosa*: il labirinto deve togliere alla via giustappunto questa doppia funzione. Il che presuppone che chi vi si addentra non abbia né scelta né diritto a rinunciare alla via; l'ha già "imboccata" non appena diviene cosciente dell'intrico.

Quando la ragione va a finire in tali impicci labirintici, come quelli della continuità e dell'infinità in Leibniz, non se ne esce semplicemente volendolo o facendo attenzione. Lo si vede dallo sviluppo esclusivamente orizzontale del labirinto: l'ingarbugliarsi delle strade poggia sul piano, non

ha una terza dimensione che apra sull'alto (o sul basso, nel demonico). Metodo qui vuol dire percorrere la via dall'ingresso al centro e mantenerla di modo che perda la sua incertezza fuorviante; questo a sua volta significa che ricondurre la certezza all'ingresso e "deporla" là è una funzione accessoria di tutta l'impresa e non suppone più quella "idea del bene" che consentiva al ritornante platonico di ritornare, invece di restare sul piano teoretico.

Nondimeno, nella storia moderna della teoria, l'impresa che una volta richiedeva audacia, diviene principalmente priva di rischi, formalmente trasmissibile, fino a prescindere da ogni autenticità di giudizio. Dal momento che non fa parte dell'idea di metodo, non verrebbe neppure "pensata" qui. Il filo d'Arianna del ritorno dal labirinto sarebbe nel contempo il filo conduttore nonché fune di sicurezza per tutti coloro che d'ora in poi volessero visitare il rifugio del Minotauro, solo per il gusto di esserci stati.

La differenza, finanche la rivalità tra le due immagini, quella della caverna e quella del labirinto, è parte delle alternative che si sarebbero amplificate fino a diventare i miti fondamentali dell'epoca, non fosse stato per il contrappeso della razionalità. La coazione al risultato dell'epoca è vincolata alla sistematica, e dal risultato sono eliminate le vie d'accesso; anche le diverse immagini che servivano per orientarsi sono state coperte, quando non addirittura screditate in quanto ciò che a cose fatte si presenta come ornamento retorico della propaganda e del consenso. Dove si crede di seguire soltanto ciò che si può provare, la costituzione stessa della prova diviene sospetta e destinata alla *damnatio memoriae.* È per questo che la storia della scienza quanto meno si presta a tale disposizione scientifica di sé, soprattutto se non si limita a seguire la via diretta delle azioni teoretiche *riuscite.* Pertanto, se si considera l'antagonismo tra caverna e labirinto, non lo si può semplicemente li-

quidare con la prova di attestazioni e autodenunce. L'orientamento immaginativo può essere dedotto ipoteticamente, proprio come ogni stato di cose omogeneo sullo sfondo di una molteplicità di fatti, dati e risultati - qualcosa di simile al metodo che aveva escogitato Johann Heinrich Lambert per calcolare la traiettoria di una cometa a partire unicamente da due posizioni determinate.

Soltanto la critica della ragione - non propriamente in linea con il programma della scienza moderna - assume l'immagine della caverna come metafora assoluta: quel che nell'ambito della caverna viene escluso dalla percezione non è più determinato solo e neppure prevalentemente dalla direzione verso l'uscita e da ciò che è raggiungibile attraverso di essa, bensì dal contorno assolutamente sconosciuto e impenetrabile che imponenti masse rocciose disegnano attorno a quello spazio. Questa grande realtà sconosciuta non si può assolutamente percepire, nella caverna, prendendo i suoi fenomeni come degli indizi o dei rimandi; nemmeno grava come un peso rispetto allo spazio lasciato libero, né in essa sono possibili sensazioni o deduzioni, essendo esclusa da qualsivoglia speculazione o deduzione. Non ha bisogno di nessun incatenamento per rendersi inaccessibile. Qualunque lingua si parli nella caverna, essa rimane indescrivibile e impossibile da interrogare.

Anche se l'attenzione sull'uscita e su ciò che la occlude fosse lasciata libera da impedimenti, l'aspettativa e la supposizione sarebbero eluse proprio da ciò che circonda l'asse di questa ottica. Non solo dunque il fatto che la proporzione tra il massiccio roccioso e lo spazio libero del fondo della caverna sia indeterminabile, più che altro è la sua esistenza in quanto tale che resta inconcepibile, tanto innominabile quanto irrilevante. Essa costituisce la guida metaforica per la considerazione su che cosa la ragione, istruita a costruire i suoi oggetti e a riflettere sulle sue possibilità, po-

trebbe ottenere una volta divenuta cosciente dell'entità di queste prestazioni in qualsiasi "relazione esterna", della quale dire che è "limitatezza" presuppone già che siano visibili tutti i riferimenti tra interno ed esterno, nel senso dell'inaccessibile e non di ciò che c'è al di là dell'uscita. In ogni caso non si tratta del rapporto tra la parte e il tutto, e non può essere neppure quello tra la copia e l'originale, che, per lo meno a posteriori, diviene evidente in quanto riferito anche alla più crepuscolare delle ombre. Il troglodita vive come normalità quel che è l'eccezione; valutare il suo "regolare" come eccezionale, e poterne determinare le condizioni, è "l'immagine" della critica della ragione alla ragione: la visuale su quel che il soggetto ha da fare là dove può.

Questa economia proveniente dalla critica evita il labirinto in quanto abbandona la dinamica che la ragione presume dall'"idea" che ha di se stessa, una dinamica che aveva finito col perdersi nel groviglio di concetti che la ostacolavano con la loro dialettica. Nelle caverne di Platone e dei suoi successori, rioccupanti o controoccupanti, gli apprendisti dello spazio chiuso erano distratti di per sé, o vuoti, e pertanto di per sé non avevano né un movimento, né la regola per organizzarlo, a parte il loro essere effettivamente incatenati o quant'altro. L'idea che la ragione ha di se stessa, così come i "metodi" per metterla in moto, hanno prodotto cambiamenti tali che era necessario porre un "freno", passando dalla "critica" all'"economia".

Tra le carenze trascurate lungo la tradizione della caverna vi è che nessuna delle sue varianti e mutazioni abbia una qualche attinenza con il concetto di spazio. Lo spazio esterno al di là dell'uscita non sembra avere qualità diverse da quello interno dell'aldiquà. L'esigenza di movimento che esprime chi si libera dalle catene, viene meno nell'attraversare il tratto finito della *paideia;* si passa da una visuale frontale a un'altra, dall'esperienza prospettica delle ombre a

quella delle idee. L'elemento in comune, la radice *eidetica,* conferisce allo spazio un'indifferenza tale che in entrambi i casi non lo si nomina nemmeno; potrebbe trattarsi di un'altra caverna, quantunque ampliata e luminosa, dove si possono vedere le idee, dove non sembrano esserci distanze, punti di vista favorevoli o sfavorevoli, né mezzi torbidi o nitidi. In tal senso, nel giovane Aristotele, il cielo stellato rappresenta solamente una conferma ancor più familiare: nessuno può avvicinarsi agli oggetti stellari, rispetto a essi nessuno può assumere una posizione ottimale; e questo non costituisce uno svantaggio, al contrario è la loro stessa sublimità che si trasmette ai loro osservatori. A queste condizioni, non c'è neanche bisogno di dire che l'universo finito pensato contro l'atomismo di Democrito sia a sua volta una sorta di caverna e, anche se lo si dicesse, vi sarebbe solo l'imbarazzo momentaneo di reperire le altre uscite. Sarà solo questione di elaborare un altro concetto di trascendenza.

Due sono le conquiste dell'età moderna che inducono bruscamente a distaccarsi dal passato: la prospettiva e lo spazio assoluto. Senza un pensiero allenato alla prospettiva, la riforma di Copernico non si sarebbe potuta né ideare né imporre: gli ingarbugliamenti delle orbite planetarie si risolvono non appena si riesca a costruire il punto di vista privilegiato proprio là dove *non* lo si detiene. Un punto che in effetti c'è, solo che è realmente irraggiungibile per la visione. Quello che per lungo tempo era stato esclusivo appannaggio degli oggetti stellari, ora costituisce anche la posizione migliore del *kosmotheoros.* Il possesso dell'*eidesis* frontale è perduto. Lo spazio assoluto, che è anche una conseguenza della prospettiva attualizzata, compensa la perdita senza restaurare l'*eidesis.* Vale a dire che esige da ogni costruzione cosmologica l'esclusione della posizione centrale privilegiata. E non soltanto perché sarebbe irraggiungibile, ma perché proprio non c'è. Qualora sembrasse ancora insorgere, risulterebbe una condanna per la teoria che la im-

plica. Nessuna osservazione può permettersi l'illusione di pensarsi fatta dalla migliore posizione nello spazio.

Leibniz, nella controversia con il newtoniano Samuel Clarke, è stato il primo a insistere sul fatto che lo spazio assoluto e il suo conseguente postulato metodologico avrebbero reso impossibile applicare in generale all'universo il principio di ragione sufficiente. Così si decideva la catastrofe metafisica per cui la creazione sarebbe sorta senza motivo dal nulla e nessuna delle sue proprietà sarebbe risultata deducibile dalla ragione. La risposta alla domanda sul fondamento dell'essere -perché l'essere e non piuttosto il nulla? - scompare nello spazio infinito. La contingenza del mondo, con la sua mancanza di legittimazione, pare essere l'indice dell'unica rassegnazione assoluta concepibile. L'esercizio dell'ottica prospettivistica diviene procedura di sottrazione che pone l'"obiettività" *contro* la soggettività: la posizione effettiva dell'osservatore con i suoi condizionamenti deve essere eliminata da ogni enunciato scientifico. Un mondo per tutti e per nessuno, questo è il risultato della sottrazione, le cui perdite si giustificavano con il profitto, finché i dubbi nei suoi confronti costrinsero a una sorta di inversione degli oneri della prova. Lo "spazio chiuso" a partire dal quale poteva svolgersi questo confronto si trova ora all'opposto dello spazio naturale, è lo spazio di riserva di una soggettività che assembla il suo corredo proprio con i "rifiuti" dell'oggettività.

Per quanto raramente una simile immagine sia stata espressa in maniera inequivocabile, il soggetto si difende, si ricompone nell'età moderna, reagendo allo spazio assoluto, come troglodita, come creatura di caverna. La ribellione contro lo spazio e il tempo è sempre accompagnata dalla rinuncia alla "cosa in sé". Il ricordo non insiste su ciò che accadde realmente, ma con le imprecisioni della sua ripetizione trasforma il presunto sprofondamento del passato nel la-

voro storico-estetico del tempo. Rende o mantiene nulli i valori quotidiani della temporalità, vale a dire la preoccupazione e il rimorso. Così nel museo si mostra il mondo che deve apparire uguale in ogni luogo, e che allo spettatore appare a sua volta nella beffa della prospettiva, come se fosse il mondo perfetto "solo per lui" e solo là dove egli giunge, si ferma e se ne va: ecco il prezzo di quella che una volta doveva essere stata la sua "bellezza". L'aprospettivismo pittorico è accreditato alla caverna, allo spazio chiuso, all'esclusione del mondo oggettivato. Ogni opera di questa funzione dice a colui che la contempla: Tu sei il prediletto per il quale è valsa la pena richiamare dalla scala di servizio del mondo disincantato il principio di ragione sufficiente, nella zona magica dove nulla vige di ciò che il mondo tutt'intorno - nel suo "spazio assoluto", che resta pur sempre una metafora - ha posto e mantiene in vigore.

La cultura dell'età moderna tende a una molteplicità di spazi d'azione ermeticamente chiusi l'uno rispetto all'altro e rispetto al mondo normale, ai quali non si rende giustizia dicendo che sono da vedere come ripristini della caverna delle ombre - la differenza consiste senz'altro in ciò contro cui ha luogo la chiusura. Questa tesi trova conferma nel fatto che, per ciascuna di queste esclusioni, esiste una controcultura che non intende essere costretta a rompere le condizioni particolari della reclusione che delimitano le sue possibilità di azione. L'impulso a uscire all'aperto, nel paesaggio, fuori dalle comici, dai portali solenni e dalle corti, si deve cercare di nuovo nelle sue "irrealtà", alla maniera delle caverne di cristallo: il rinchiuso resta tale in virtù dell'escluso, che per parte sua non è più lo scopo della fuga per ogni uscita.

Sorprendentemente, il potenziale immaginativo della caverna si rivela inesauribile: luogo della concentrazione del soggetto su di sé e sul suo mondo, luogo dove ci si mette al-

la prova, dove sviluppare la propria forza formativa, prima della propria attitudine alla formazione mediante *paideia,* luogo dei "vissuti" sempre e solo propri, prima che divengano "esperienze" che in quanto tali sono sempre anche di altri. Il presupposto originario di ogni caverna posto da Platone, vale a dire non cogliere la realtà "in se stessa" fintanto che - costretti o meno - si resti nella caverna, sperimenta la sua limitazione decisiva per la quale quella "realtà" non ha altro sito se non il suo vissuto, riconoscendo insistentemente che la natura, in quanto quintessenza dei "fenomeni", nasconde per sempre quella "cosa in sé" -verso la quale ci si atteggia nel contempo con rispetto e indifferenza. È indifferente che il fenomeno non abbia più bisogno di essere, nella misura in cui l'auto-conservazione del soggetto non sia con ciò sfiorata dalle condizioni della sua corporeità naturale; d'altra parte occorre rispettare ciò che non si può sperimentare, nella misura in cui sia necessariamente la *ratio essendi* della moralità, perché questa non avrebbe alcun posto nelle condizioni fenomeniche, rimarrebbe esclusa dalla loro esclusività, ma appunto è solo così che è possibile dedurla, a partire dal pratico "fatto di ragione" come *ratio cognoscendi.*

Non si deve abbandonare la caverna per raggiungere così, detta platonicamente, la conclusione dell'idea del bene, che nessuna visione sostituirà mai. Non sono state le ombre a mutare storicamente, trasformandosi in "fenomeni", ma quelli che vivevano al cospetto delle ombre a iniziare a fare qualche cosa di più e di diverso dall'*agon,* dalle sue prognosi e dal suo conseguente ordinamento gerarchico. La soggettività è divenuta autarchica. Su questo dovrebbe poggiare, sempre che il concetto tenga, l'impotenza dei demagoghi sullo sfondo della caverna, che potrebbero esercitare un dominio solamente marginale sugli animi. O forse potrebbero rinforzare il proprio strumento, trasformando l'*agon* in *struggle for life?* Non è un'eventualità al di fuori del cor-

so delle cose, perché i "fenomeni" sono condizioni esistenziali anche e soprattutto in relazione alla loro "esatta" controllabilità.

Stando al suo nome, la "cosa in sé" di Kant è un rudimento della *veritas ontologica* che la scolastica riservava a Dio. Il sospetto che si trattasse di un anacronismo si cominciava a porre già ai tempi dello stesso Kant, fino allo scarto operato dal neokantismo a partire dal presunto stadio finale delle scienze naturali: non c'era più bisogno del patrimonio di riserva della divinità, dal momento che si era tramutato nella corrispondente riserva del progresso teoretico: la rimanenza di quel terreno da sfruttare che è il successo scientifico. Nonostante il colpo di mano idealista e le amputazioni scientiste, la "cosa in sé" ha resistito e più nessuno può pronunciare impunemente il suo nome. Le sue trasformazioni forniscono un e-sempio chiaro di ciò che si può chiamare "docetismo", fino all'assalto di Wittgenstein contro i limiti del linguaggio, che più che uccidere resuscita la questione su come il *factum brutum* del linguaggio possa stabilire un limite che si neghi alla contingenza della domanda su che cosa escludere dal dicibile. L'immagine del limite include l'impossibilità di oltrepassarlo; ma ha altre connotazioni, come l'uscita e la discesa nell'immagine della caverna e l'ingresso e il ritorno in quella del labirinto. Ogni limite ha un "tracciato", che è determinabile da entrambi i lati. Certo che c'è l'ineffabile, dice ancora Wittgenstein nel *Tractatus,* ma ha un suo modo di non non-esserci: *mostra sé, è il mistico* [6.522]. Può darsi che, stando all'ultima proposizione del *Tractatus,* si debba tacere su ciò di cui non si può parlare; ma per esser più precisi questo vuol dire soltanto che si deve parlare in un *altro* modo di ciò di cui in un *determinato* modo non si può parlare.

Solo così, e non prima, può darsi che si dia a vedere da quale lato del limite del mutamento linguistico si trovi ciò

di cui occorre parlare. È importante però non considerarlo deciso in anticipo, come pare sia una volta per tutte nella caverna, per cui solo l'uscita giustifica la vita trascorsa alle sue condizioni. L'insinuarsi del dubbio nei confronti di questa direttiva pone la ragione in una relazione diversa rispetto alla caverna, di una diversità epocale.

II. L'officina degli automi

Il genio maligno che Cartesio evoca nella sua radicalizzazione del dubbio, per portare al limite e così rendere superabile la minaccia a cui era sottoposta la conoscenza umana del mondo, non è un epigono del demiurgo platonico. Gli gnostici avevano trasformato la maniera di intenderlo, facendo di esso un demone cosmico e ingannatore che incarnava l'intento di impedire la salvezza umana. Finanche il "Dio nascosto" del tardo Medioevo aveva buone ragioni per negare all'uomo la verità sul mondo e sulla natura e per non iniziarlo ai misteri della sua creazione, al fine di non distoglierlo dall'unica cosa che contava: la salvezza dell'anima mediante la fede nella verità rivelata. Descartes non segue questo invito a concentrarsi sulla preoccupazione per la salvezza. Gli svantaggi di una conoscenza del mondo inaccessibile all'uomo gli sembravano troppo grandi, insopportabilmente grandi per l'opzione di felicità che forniva la sicurezza della vita. Morale e medicina, le due condizioni capitali di qualsiasi sicurezza esistenziale, dovevano essere possibili. Di più ancora: realizzabili alla perfezione. Questo presuppone una teoria della natura che sia quintessenza delle condizioni vitali dell'uomo. Le promesse che risiedono al di là di questa sfera di condizioni non hanno più il grado di generalità e affidabilità che avrebbe consentito di dimenticare la sicurezza del contatto con la natura. È così che il mondo toma a essere caverna.

Il tentativo del dubbio che precede gli sforzi per la sicurezza assoluta ha assunto in Descartes la funzione dell'allegoria della caverna. Il pensiero che l'uomo possa essere ingannato in tutto e per tutto da quel *genius malignus,* sostituisce perfettamente i sofisti che armeggiano con le loro ombre nel mito di Platone. Se la conoscenza, anche nella sua qualità ottimale di chiarezza e distinzione, rischia di essere il prodotto di una messa in scena metafisica che abbracci tutto il mondo allo scopo di indurre l'uomo in errore, essa allora ha bisogno della speciale istituzione intramondana di una caverna senza più catene e giochi d'ombre.

Non serve neppure indagare o accertarsi se Descartes avesse una qualche relazione con la tradizione platonica o conoscesse, sia pure per sommi capi, il testo del mito della caverna. Il fatto che la potenza nascosta dietro al mondo potesse avere intenzioni non proprio benevole nei confronti dell'uomo dava adito al sospetto generato dall'accumulo di errori e pregiudizi nella storia. Tuttavia si trattava pur sempre, in ultima istanza, di esperienze del mondo, per quanto affrettate e dalla qualità decisamente poco raffinata. La prova più decisiva di tutte, secondo Descartes, dell'esistenza di Dio in quanto *ens perfectissìmus* - pur ammettendone la validità - mostra una certa debolezza a fronte delle sue necessarie conseguenze, fino a che punto cioè si ponga anche la storia dell'uomo e delle sue conoscenze nell'ambito che riguardi la bontà di un dio. In tal caso, sarebbe stato inevitabile ammettere che tutto quanto era avvenuto in precedenza - culminante nella scolastica, nelle cui file si era formato lo stesso Descartes - non fosse stato altro, almeno in potenza, che un'ingannevole parodia. Questa preistoria di un nuovo inizio è il rimpiazzo della caverna platonica. È il metodo concepito da Descartes che deve indicare la "via" d'uscita, benché visto dagli occhi di Platone questo metodo potrebbe essere soltanto una procedura interna alla caverna

per evitare il depistaggio delle ombre mediante una più precisa determinazione della loro sequenza e sistemazione.

Benché il mondo stesso sembri diventare la caverna delle ombre, non si potrà non riconoscere al mutamento radicale che in esso agisce sulla condizione umana mediante il *metodo*, un'affinità con la strategia platonica per uscire dalla caverna mediante la *paideia.* Tanto più se anche per Descartes, alla fine della "via" metodicamente indicata, si trovi la soddisfazione politica e morale dell'uomo.

Ed ecco un altro punto di affinità: là dove c'era la violenza della liberazione, ora c'è quella dell'intuizione *Einsicht]* fondante. La circostanza biografica per cui Descartes non avrebbe investito né avrebbe creduto capace la ragione - nella sua propria forma - della capacità di spezzare le catene del pregiudizio, spontaneamente o nel corso del sobrio esercizio quotidiano del pensiero, trova un'espressione analoga alle conversioni classiche in un sogno di cui sappiamo persino la data, a partire dal quale fece derivare la sua missione e trasse una legittimazione qualitativamente indefinita per il suo programma. Quel che significasse il sogno nella *vita* di Descartes aveva il suo precedente nella visione di Ostia, che Agostino aveva avuto insieme alla madre, poco prima della morte di lei nella primavera del 387, e che circa un decennio più tardi avrebbe descritto nelle *Confessiones.* E' chiaro che i cartesiani sarebbero stati i primi a voler affermare l'influenza di Agostino sul loro maestro, in ogni caso occorre presupporre la conoscenza di questa storia archetipica di trasformazione, se Descartes cercò una versione legittimizzante per la sua "conversione" laica. Agostino fornì il modello per un processo che non poteva essere equiparato a una semplice "trovata", per non parlare di "influenza". Agostino poteva ancora prendere quel che trovava. Certamente la sua era una formulazione perfetta della "creazione dal nulla", ma egli stesso era tanto poco vincola-

to dalla *creatio ex nihlo,* quanto lo autorizzavano le sue premesse. Il fatto che l'elemento determinante della sua "autentica" conversione, nella scena del giardino di Milano, fosse il riferimento alla *Lettera ai Romani,* può essere stato una tardiva accentuazione di questo testo che si sarebbe sempre più approssimato al centro della teologia agostiniana; perciò, la "visione" che ebbero la madre e il figlio a Ostia è il "programma" filosofico indubbiamente prestabilito da Plotino nel trattato *Sulla bellezza* compreso nelle *Enneadi.*[1] I *paucissimi libri* che avevano tenuto occupato Agostino tra Milano e Ostia erano di platonici, e due sicuramente erano di Plotino.

Quel che accadde nell'esperienza di Ostia fu un *'ekstasis* filosofica, non cristiana. È l'esito di un dialogo sul dono salvifico della *futura vita aeterna sanctorum* e non significa altro se non il farsi presente per un istante di questo futuro. Nelle *Ritrattazioni,* frutto dell'indurimento della sua tarda teologia, Agostino si rimprovera di aver sovrastimato i platonici, questi *uomini senza Dio*, e per aver tratto da essi l'idea che la certezza dell'eterno si potesse raggiungere già nell'aldiquà. Ma è proprio questo che accadde a Ostia, alla maniera di Plotino. Madre e figlio giungono al di là del mondo, nel regno dell'inesauribile abbondanza (*regio ubertatis indeficientis),* fino all'intraducibile *idipsum* - che qui prende il posto dell'Uno di Plotino - dove vita e sapienza sono una cosa sola, riuscendo a toccarlo per quel tanto che dura un battito di cuore, *attigimus eam modice toto ictu cordis,* per poi immediatamente ritornare in sé con un sospiro.[2] Se la si prende alla lettera, non fu propriamente una visione, bensì un contatto. Ma questa differenza perde di rilevanza, se si considera che la questione non verteva sul contenuto, bensì sul grado impareggiabile di certezza, un livello a cui nessuno degli insegna-menti o dei saperi depositati avrebbe potuto accostarsi. Dalle estasi filosofiche emerge l'aspettativa del contatto istantaneo inteso come duratura

condizione di possesso: quel tanto di assoluto che si riesce a presentificare, diviene ciò che in futuro non si potrà più perdere. È così che, di conseguenza, secondo l'Apostolo, è possibile prevedere la certezza della salvezza mediante la giustificazione. Questa "standardizzazione" dell'evidenza assoluta costituisce l'elemento che accomuna la visione di Ostia e il sogno di Ulm: è il contatto con il bene alla fine dell'uscita dalla caverna.

Il sogno di Descartes fu senz'altro un sogno febbrile durante uno dei suoi attacchi di polmonite. Nel 1674 Leibniz ebbe occasione di vedere il manoscritto dell *'Olympica,* che sino ad allora si considerava perduto, e da questo stralciò il nucleo essenziale del sogno, per cui il dormiente si sarebbe sentito scaraventato da uno spirito malvagio contro i muri di una chiesa, che era forse quella del seminario di La Flèche, dove era stato educato e dove gli era stata imposta l'angustia di un sistema di pregiudizi: *a malo spiritu ad Templum propellebar.* Il giorno successivo, il 10 novembre del 1619, fece voto di andare in pellegrinaggio a Loreto, ma scrisse anche in una pagina dei diari conservati dal suo biografo Baillet che si sentiva pieno di entusiasmo e che aveva scoperto i fondamenti di una scienza meravigliosa (*mirabilis Scientiae fundamenta reperirem).* Tutti gli indizi inducono a pensare che in quella notte *krisis* e *metanoia* si contesero il campo, con tuoni, sbattere di finestre, luci infuocate e con la visione delle parole *"Est et non".* Impossibile stabilire che cosa fosse sogno, che cosa visione e che cosa realtà; è così che questa scena originaria contiene tutti gli elementi del dubbio e della scoperta della certezza assoluta. Il significato del sogno di Ulm, secondo la sua funzione, si può valutare se si considera che Descartes avrebbe potuto raccontare un mito - pur senza l'effetto retorico della qualificazione - per questo evento fondativo dell'età moderna.[3]

Rispetto all'ambiguità della situazione onirica non è privo di senso il fatto che il sognatore scorga se stesso intento in azioni che nella sua nuova scienza del futuro avrebbero perduto ogni significato, le azioni elementari tipiche dell'umanesimo appreso e, appunto, da dimenticare: consulta un vocabolario, legge poesie e sentenze, così da apprezzare il contenuto innovativo del sogno anche nella forma del leggibile.

In Descartes, ciò che conduce alla razionalità, alla scoperta della "scienza meravigliosa", è tutt'altro che un atto razionale, e non è un caso che sfoci per prima cosa nel rituale del pellegrinaggio. Non si può dire che Descartes si sia volto contro tutto ciò che fino ad allora era sacro per lui. Al contrario, tutte le sue disposizioni parlano della distinzione tra la sicurezza della vita che la nuova scienza permetterebbe di attendere *nel futuro* e ciò che si potrebbe fare fino ad allora *nel momento* - insomma: la *morale par provision,* il codice di comportamento della provvisorietà, che infine si sarebbe rivelato quello di tutta l'età moderna.

Se la morale definitiva ottenuta mediante la conclusione della conoscenza naturale consiste in un differimento certo più tangibile, ma anche più indeterminato, devono esserci delle regole per questo *interim,* il cui carattere vincolante si fonda sull'aspettativa certa della loro sostituzione. La morale provvisoria non può che essere prosecuzione dell'esistente, fissazione dei pregiudizi sul comportamento adeguato e utile per la vita, conservatorismo all'occorrenza. Per orientarsi tra il provvisorio e il definitivo c'è da attendersi qui una specie di allegoria platonica della caverna. Se fosse valida la decisione presa per il programma *teorico* di lungo periodo, di comportarsi come chi *avanza da solo e nell'oscurità* e che perciò procede lentamente, tenendo conto di tutte le circostanze, in modo tale che, se anche non dovesse andare molto lontano, per lo meno eviterebbe di precipitare da

qualche parte[4], se dunque questa decisione fosse valida, il comportamento *pratico* si regolerebbe su una delle tre massime, per le quali in tutte le azioni occorre comportarsi con ferma risolutezza e finanche seguire le opinioni più dubbie, una volta che si abbia deciso per esse, con la stessa fedeltà e ostinazione che si devono alle certezze che andrebbero raggiungente alla conclusione del programma teorico.

Con ciò Descartes intendeva emulare la risolutezza dei viaggiatori immaginari che, perdutisi nella foresta, non si mettono a correre a casaccio senza un piano preciso, né restano impalati in un punto qualsiasi, ma prendono una direzione e la mantengono una volta per tutte, perché sanno che tutte le foreste hanno una fine, e che se anche non riusciranno a raggiungere in questo modo la meta che si erano preposti, giungeranno per lo meno in un luogo dove potersi orientare meglio che nel fitto della foresta.[5] Non si tratta perciò di un'uscita ben definita, come era nel caso dei prigionieri della caverna, c'è però la certezza che ve ne sia almeno una. A condizione di assumere una risolutezza che non si può orientare a livello teorico. Per gli abitanti della caverna l'uscita esiste sempre, come la via che vi conduce, a prescindere dal fatto che venga utilizzata e secondo quale criterio; chi si perde nella foresta non ha che da crearsi la propria uscita, cosa che fa decidendo che direzione prendere e facendo in modo che sia quella giusta. Se ricorresse alla riserva teorica di sapere prima per poi potere, ogni direzione risulterebbe chiusa. L'alternativa tra la decisione e la rassegnazione è lo scandalo dell'impotenza razionale. Perciò è la ragione che si nutre della decisione e che interrompe l'insistenza del conoscere.

Quando si tratta di ristabilire la "ragione", in mancanza di un'uscita determinata, non serve a nulla respingere come errata la domanda di colui che si è perduto, come fa A.N. Whitehead, supponendo che questi si chieda: *dove sono?*

Non si tratta di questo; quel che in realtà vorrebbe sapere è: *dove sono gli altri luoghi?* No, si deve rispondere, gli servirebbe saperlo solo se avesse con sé una mappa. Ma vorrebbe dire facilitare in maniera inammissibile la situazione iniziale dell'esperimento mentale. Per questo la foresta è solo una sorta di raccordo tra la caverna e il labirinto. Le sconfitte della ragione sono totalmente diverse nell'una e nell'altro; a ogni modo, per chi si perde nella foresta, la ragione non consiste nel fidarsi della provvisorietà conforme allo sconforto cartesiano di dotare prontamente tutti i viaggiatori di carta e bussola: una simile "definitività" giungerebbe sempre troppo tardi. Se l'uscita dal cuore della foresta è *possibile* solo alla maniera di una risoluzione, allora essa diviene anche *necessaria* in virtù della razionalità *[Rationalität]* dell'autoconservazione. Nulla attesta la ragionevolezza *[Vernuf-tigkeit]* in modo più preciso. Infatti anche la morale definitiva, a partire dalle premesse di una conoscenza assoluta, non possiede altra razionalità che quella dell' autoconservazione, anche quando questa si sia trasformata nella condizione di possibilità della felicità. Se non si esistesse, non si potrebbe neppure essere felici. Il malcapitato che si perde nella foresta è uno che solo *attraverso* la sua uscita dalla foresta può attendere quella "definitività" per vivere la quale serve innanzitutto che si sopravviva. Forse la "provvisorietà" può arrecare disagio, ma non dà la soluzione della sua stessa aporia.

Che cos'è dunque la risolutezza di cui si parlava? In che cosa consistono le difficoltà di prendere e mantenere quella "decisione" di uscire dal cuore della foresta in *una* e sola direzione senza l'aiuto di nessun fondamento? Descartes le riconosce evidentemente nel fatto che l'uomo si distrae con facilità. L'uso del plu-rale per coloro che si perdono nella foresta potrebbe riferirsi a un numero indefinito di casi, tutti nella fase transitoria della *morale par provision.* Ma si può intendere anche riferito alla maggioranza dei parteci-

panti in un caso ben determinato, e non qualunque, perché la massima della "provvisorietà" non si intende esclusivamente in senso etico. La sua implicazione politica diviene chiara se dipende dalla "decisione" di una maggioranza di smarriti. Allora la razionalità della decisione a tutti i costi diventa una trappola mortale, nella misura in cui non si può dare una procedura per scegliere tra opzioni equivalenti. Così i motivi più o meno validi per prendere questa o quella direzione diventano una minaccia - a meno che non ci si ricordi della soluzione che Rousseau aveva predisposto per la sua scena primordiale, secondo la quale ciascuno è libero di seguire la sua via, rinunciando alla retorica nei confronti degli altri, perché tutte le vie sono egualmente percorribili.

Lo stesso Descartes può a sua volta emulare questo paradigma, perché è *ancora* quello per cui lo scandalo della "provvisorietà" è inficiato dall'attesa della sua imminente eliminazione teorica. Ha già lasciato dietro di sé la sua conversione e da essa ha ottenuto un nuovo stato. Per viverlo, occorre sopravvivergli. Gli esempi che dà, però, e ai quali si riferisce, non hanno gli stessi presupposti. In essi si dovrà considerare la risolutezza come il risultato del bisogno di farsi costringere e di accettare, mediante questa costrizione, lo sgravio dal compito apparentemente insolubile di orientarsi autonomamente.

Descartes non dice a chi competa l'inevitabile costrizione, proprio come aveva fatto Platone nel mito della caverna; ma per quanto riguarda Platone, questo era funzionale per orientarsi esclusivamente sulla struttura coercitiva del suo Stato, nel quale i filosofi che dovevano condurre alla meta venivano scelti da coloro che ci erano già arrivati o avrebbero dovuto esserlo per far funzionare il tutto. Tra gli smarriti della foresta di Descartes, uno dovrà prendere e imporre una decisione, benché non abbia nessun argomento solido da offrire, se si eccettua l'unico che esula dall'am-

bito decisionale: quando non si conosce la via giusta o quella più breve, l'importante è prenderne una. Perlomeno qui la retorica cadrebbe proprio a proposito; ma anch'essa presuppone giustappunto quell'unica decisione di colui che non può evitare a sua volta di fingere di conoscere la strada giusta, se non vuole puntare tutto sulla prontezza con la quale gli altri si liberano della propria indecisione e sulla crisi interna del gruppo.

Il gusto del potere di questo singolo non spiega nulla. Non lo si potrebbe esercitare, se non fosse accompagnato da quel bisogno di esonero che negli altri diventa meraviglia dinanzi alla risolutezza, segno eminente dell'autorità, dato che tutti sanno benissimo che l'umanità è titubante. Non si dovrebbe forse dire che la promessa cartesiana di un imminente riscatto della provvisorietà con il definitivo, corrisponda giustappunto a questo atto di retorica in mezzo alla foresta? Quel programma teorico che occuperà tanti per tanto tempo della loro vita, dovrebbe essere pazientemente sopportato e valorizzato da chi non l'avesse messo in pratica, perché in fondo costoro sarebbero felici di non essere costretti a risponderne. Chi non decide, vince; perché nulla costa di più di ciò che sta sotto il titolo della risolutezza. Pertanto il concetto di morale provvisoria contiene inevitabilmente un'implicazione politica: la soluzione del suo problema diviene una faccenda di potere, e in ciò consiste il collegamento con l'altra massima della morale provvisoria, riconoscere fin dove possibile le istituzioni pubbliche e sottomettersi a esse.

La cieca risolutezza come condizione dell'autoconservazione dà a pensare. Lo stile del Medioevo avrebbe visto con più garbo l'intervento di un sogno, che accorresse in aiuto di chi si fosse smarrito nella foresta. Ma già i sogni divini dei cittadini cavernicoli di Aristotele mostrano dove sarebbe andata a parare la cosa: all'uscita della caverna dispon-

gono già del concetto per la visione che li attende. Anche gli smarriti di Descartes trovano la via d'uscita grazie al concetto di finitezza; essa garantisce che tutte le strade portano dritte fuori dalla foresta. Il concetto consente di considerare il luogo dello sviamento come il centro di una serie di raggi, ciascuno dei quali può trasformarsi in "via" tramite la risolutezza. La foresta è attraversata da vie virtuali. La leggenda, quasi ancora medievale e già moderna, della fondazione della residenza di Karlsruhe, sembra proprio creata apposta per illustrare questa caratteristica: anche il marchese Cari Wilhelm si era perduto in una foresta, si era addormentato esausto sotto una quercia e ricevette in sogno - chissà da chi - l'ordine di erigere proprio in quel punto la torre del suo castello e di far disboscare tutt'intorno, in modo da creare trentadue filari radiali: trasformazione delle vie virtuali in reali, le strade della futura città, il cui modello garantiva l'impossibilità di smarrirsi, il *marcher avec assurance* della ragione secondo il metodo cartesiano che a partire da un dato punto consente di raggiungere qualunque altro punto conformemente al piano. Le metafore dello smarrimento e dell'orientamento, della clausura e delle uscite, si condizionano a vicenda.

Lo smarrito della foresta si discosta dall'incatenato della caverna platonica per il fatto che si preoccupa costantemente della sua condizione immeritata e indesiderata e mira al suo superamento. Si vede facilmente come gli incatenati della caverna siano invece sottoposti al potere di altri e che il mutamento della loro condizione possa verificarsi solo mercé un contropotere, a sua volta di altri, ovvero di quell'istanza anonima che diviene capace di liberare dalle catene. La possibilità di decidere, qualora lo volessero, poggia su una non meglio chiarita rivalità diffusa tra le potenze nascoste nello sfondo, una delle quali può intervenire contro l'attività delle altre, forse solo a motivo del fatto che i

sofisti sanno talmente il fatto loro, che conoscono in anticipo la *débàcle* in cui incapperà il filosofo al suo ritorno.

Descartes, una volta riconosciuto il potere esplosivo della sua promessa di una morale *definitiva,* deve essere stato assai sicuro degli strumenti per mantenere la morale *provvisoria,* ovvero la retorica che precede le operazioni della filosofia.

Altrimenti avrebbe dovuto temere la confusione nei comportamenti esistenti, generata dall'annuncio di un criterio definitivo realizzabile in tempi ragionevoli, confusione che ne avrebbe pregiudicato il compimento e che potrebbe vanificare tutta la fatica del processo teorico. Quel che gli sfuggì, e che avrebbe costituito la tensione interna di tutta la modernità, fu 1 ' antinomia tra la pazienza della curiosità indagatrice del *genere* umano e l'impazienza dell' *individuo,* angustiato dalla finitezza del suo tempo vitale, spinto verso gli adempimenti.

La foresta è lo scenario degli smarriti *[Verirrten],* non dell'errore *[Irrtum].* Infatti dove ci si può perdere, c'è poco da giudicare. Il presupposto della risolutezza di colui che potrebbe riuscire a trovare l'uscita della foresta è che la sua prontezza non divenga frettolosità, cioè che non giudichi. La sfera dell'errore non è in primo luogo quella delle opinioni di scuole o tradizioni, bensì già l'infiltrarsi del giudizio nella percezione. I classici esempi degli scettici, che si basano sugli inganni dei sensi, sono divenuti troppo ingenui, per confezionare con essi una nuova epoca di diffidenza verso il mondo. A chi deve poter vivere e operare in condizioni di provvisorietà, non può essere concesso il dubbio, per evitare errori più profondi; si deve attenere all'apparenza, al verosimile, alla parvenza di verità. Ne consegue che per lui l'esperienza dell'altro non possa essere quella di un "anche io"; non gli perdonerebbe il suo interesse per l'autoconservazione.

Questa problematica, divenuta quanto mai acuta, è strettamente collegata alla teoria cartesiana dell'organismo come meccanismo. Ogni apparente forma umana in cui ci si imbatte può essere un automa con la sua corrispondente funzionalità; avrebbe bisogno, in caso dovesse dimostrare la propria umanità, di complicate verifiche, inchieste, accertamenti, per incrementare almeno la verosimiglianza che nel suo comportamento si manifesti un soggetto razionale, in modo tale che l'apparenza diventi incontro. Tutto dipende dunque dal bisogno di evidenza, anche se la povertà dell'apparenza non è in grado di soddisfarlo.

Qui tutte le difficoltà sono teoriche: toccherà alla *morale définitive* risolverle dopo il giorno del giudizio nel quale ogni conoscenza sarà perfetta. Questa riserva non cambia in nulla le situazioni e i doveri dell'anticipazione del "tempo della fine". Il comportamento nei confronti degli altri "organismi" deve essere assolutamente diretto al rispetto della ragione condivisa con uguale diritto. A partire da Descartes, la conoscenza non potrebbe semplicemente fare alcun progresso, né giungere allo scopo *dell* 'evidenza per la quale nessun automa *potrebbe* mai fornire nell'altro *i* fenomeni che lo attestassero come *cogito.* Non occorreva scomodare un demone di chissà quale potenza per fare in modo che un sistema materiale fosse programmato, anche senza la ragione, per ogni situazione prevedibile; questo è giustappunto quanto viene assunto a principio nella teoria degli organismi automatici e consegnato a qualsivoglia forma di perfezionamento. Per il soggetto pratico tutto ciò significa assai poco; si deve attenere alle certezze accessibili e non può che agire in conformità a esse. Detto platonicamente, resta nella caverna e si accontenta delle ombre.[6]

Il soggetto teorico invece deve rischiare di uscire dalla caverna, anche a costo di far brutta figura. Chi voglia apprezzare correttamente la situazione di partenza deve sotto-

stare all'esperimento mentale di Descartes e immaginarsi un uomo messo sin dalla nascita "in un qualche luogo" *(en quelque lieu),* dove mai gli fosse dato di imbattersi in un essere vivente diverso dagli uomini, ma che, mediante studi fondamentali di meccanica, fosse giunto a diventare un maestro nella costruzione di automi. Questi avrebbero preso alcuni la forma di uomini, altri quella del cavallo, altri ancora quella del cane, di un uccello e di altre specie in grado di correre, mangiare e respirare; automi che potessero insomma sbrigare fin dove possibile tutte le faccende degli esseri viventi, compresi i segni esteriori dei processi interni, così come ce li figuriamo quando udiamo il grido di chi viene percosso.[7] Descartes non ammette mai espressamente che il luogo del suo esperimento mentale sia una caverna. Forse glielo impedisce il suo spregio preventivo per ogni tipo di tradizione. Ma il rigore della prescrizione, indispensabile nel contesto, per cui l'apprendista non può incontrare nessun altro essere vivente se non i propri simili, richiede un involucro impermeabile come la più "classica" delle caverne: *où il n 'auroit iamais veu aucuns autres animaux que des hommes…* Il fatto che il maestro delle arti meccaniche, tra i *plusieurs automates,* ne fabbrichi o aiuti a fabbricarne anche alcuni dalla forma umana - e anzi questi espressamente per primi - potrebbe svolgere una funzione chiave, perché solo in questa occasione ha modo di verificare sulla base dell'"archetipo" il successo del suo proposito di forgiare coerentemente forma e comportamento. Per quanto riguarda il cavallo, il cane e l'uccello, deve fare affidamento sul fatto che siano a tal punto prodotti dell'adeguatezza meccanica, che in condizioni razionali sarebbero sempre nati in mondi con la medesima fisica.

La procedura del soggetto sperimentale è quella del filosofo che, nei *Principia Philosophiae* del 1644 - cioè sei anni dopo la lettera che stiamo seguendo -, abbozza una cosmogonia dallo spirito speculativo, la cui convergenza con il

mondo delle esperienze effettive non è assunta come un obiettivo ipotetico, ma come il risultato necessario della ragione meccanica. Perché questa deve appartenere dell'*ens perfectissimum* come al filosofo. Pertanto le dignità gnoseologiche sono invertite rispetto alla caverna platonica: l'idealità "sorge" dai princìpi fisici in uno spazio chiuso. Non incidentalmente, ma nella concisa *Sinossi* che precede le *Meditazioni* del 1641, Descartes ha paragonato l'origine del concetto di Dio, e per questa via la prova della sua esistenza, con un inventore che progetta una macchina perfetta: *machinae valde perfectae, cujus idea est in mente alicujus artificis… ita idea Dei*, *quae in nobis est, non potest non habere Deum ipsum pro causa.*[8]

La cosmogonia proiettiva dell'ultima grande opera di Descartes è l'esasperazione del principio della caverna: non occorre uscire dalla clausura teorica per raggiungere il mondo, o addirittura non è assolutamente opportuno farlo. Se il filosofo si astiene dal trattare il tema in maniera più apodittica, è anche perché ha ben presente il destino di Galilei, ma ancor più perché si sente rassegnato dal fatto di non essere riuscito a completare la fisica e con ciò a raggiungere il compimento delle premesse per una costruzione endogena dell'universo, benché nel prologo all'edizione francese dei *Principi* non si creda poi tanto distante dalla meta da dover abbandonare i suoi intenti.[9] Così l'opera più tarda completava l'esperienza precedente maturata nella residenza invernale dell'esercito imperiale vicino a Ulm, esperienza descritta nel *Discours* del 1637, senza alcun riferimento alla crisi del sogno del 10 novembre 1619: lontano da ogni distrazione, preoccupazione o passione, avrebbe trascorso l'intera giornata immerso nei suoi pensieri, isolato dal mondo e rinchiuso nel tepore della sua stanza: *tout le jour enfermé dans un poele.*

È questo il suo "archetipo" del filosofo moderno. Di fatto, fu proprio in queste circostanze che ebbe modo di imbattersi nella necessità del metodo per costruire tutto il sapere a partire da *un* frammento; un metodo che, una volta elaborato, non avrebbe fatto altro che costruire il mondo a partire dall *'unico* frammento di conoscenza raggiunto. Il pensatore della soffitta non è una stramberia patologica da prodromo della modernità; mette in evidenza anticipatamente quel che si sarebbe svolto fino al *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer: nel luogo in cui concepì la sua opera, la locanda a due piani "*Zum Ritter*", presso Rudolstadt, Schopenhauer incise sulla finestra l'iscrizione: *Art. Schopenhauer majo-rem anni 1813 partem in hoc conclave degit.* Quarant'anni più tardi, a Francoforte, il suo editore l'avrebbe stupito presentandogli una copia di questa frase.[10]

Era ancora una volta la realizzazione della decisione che Descartes aveva preso distogliendosi dal mondo del sapere dei suoi maestri della Compagnia di Gesù: non cercare nessun altro sapere se non quello che fosse riuscito a trovare in se stesso (*qui se pourrait trouver en moi-meme),* e solo in un secondo momento andare a cercarlo nel "grande libro del mondo".[11]

Prima di ogni altra regola per il suo metodo, Descartes aveva portato con sé come propria esperienza, nella caverna della residenza invernale tedesca, questa conclusione rispetto alle confusioni in cui cade l'apprendista della Scolastica: *è pressoché impossibile formare i nostri giudizi in maniera libera e fondata, come sarebbero se fin dalla nascita avessimo potuto far uso della ragione e ci fossimo lasciati sempre guidare soltanto da essa.*[12] Questo "ideale", un anno dopo il *Discours,* si ripresenta tramite l'apprendista immaginario della caverna: questi non ha una storia, non ha un mondo, ma ha acquisito la meccanica onde potersi fabbricare un mondo

secondo la propria sensibilità e la propria intelligenza. Non ha bisogno di sobbarcarsi la verifica dei suoi pregiudizi per incominciare di nuovo radicalmente una volta uscito nella vita, cosa che Descartes trasforma in metodo, dopo che la filosofia non era stata in grado di soddisfare le sue stesse allegorie, perché arrivava sempre troppo tardi per insegnare all'uomo le opportunità della sua situazione di partenza. Questa si definisce dal fatto che noi non padroneggiamo nessun'altra cosa meglio dei nostri pensieri - un concetto nel quale Descartes intende comprendere tutte le operazioni dell'anima *(pour toutes les opérations de l'ame).*[13] Tutto sarebbe diverso se solo potessimo far uso di questo potere assoluto su noi stessi.

Gli automi della caverna sono pure conseguenze di questa concezione: se non proprio semplici pensieri, sono comunque traduzioni del pensiero in materia, e in quanto tali sono tanto intellegibili quanto disponibili per il loro autore. La differenza tra gli automi della caverna e quelli del mondo dell'esperienza consiste precisamente e purtroppo nel fatto che solo gli automi della caverna sono immagini del pensiero dell'uomo, mentre quelli del "mondo di fuori" sono immagini del pensiero di un altro e pertanto sono comprensibili all'uomo solo in linea di massima. È solo per questo che possono intralciare le sue intenzioni e farle fallire, cosa che si potrebbe evitare soltanto se il mondo e tutte le cose che sono in esso fossero fatte su misura per noi, come del tutto inavvertitamente siamo soliti immaginare.

Questo pregiudizio del rapporto tra l'uomo e il mondo è quasi equivalente a quello della "naturalità", vale a dire giudicare, secondo l'immagine che ha l'uomo di sé, tutto ciò che nel comportamento esteriore in qualche modo gli assomigli: assegnare a tutti gli organismi un principio interno che spieghi i loro movimenti e i loro atti, lo stesso principio che l'uomo è certo di trovare in sé come origine dei suoi

movimenti e dei suoi atti. L'evidenza che si può raggiungere nel *Je pense, donc je suis,* si diffonde su tutto ciò che è organismo come lo è lui, conferendogli l'impressione di essere un soggetto come lo è lui. Si vede come Descartes dia il via alla storia dello svelamento degli antropomorfismi. Una storia che culminerà in Nietzsche, che dichiarerà fallita l'impresa di distruggerli.

L'equivalente cartesiano dell'allegoria della caverna ha a che fare con tutto questo: la sua è un'inversione di marcia operata sul consueto percorso di formazione di questo grande pregiudizio che è il mondo, facendo sì che l'apprendista della sua *paideia* incominci con la fabbricazione demiurgica di esseri viventi inanimati, per tenerlo alla larga da ogni percezione di affinità dell'unico tra essi che gli possa assomigliare. La caverna degli automi gli ha insegnato a non incappare nell'onnipresente pregiudizio per il quale tutto ciò che abbia la forma dell'uomo o dei suoi compagni di vita nel regno animale debba anche essere costituito secondo il principio dell'intreccio tra coscienza e comportamento. Il laboratorio meccanico della caverna è il campo di addestramento per l'eliminazione del pregiudizio.

Il soggetto cresciuto nella caverna o in un luogo di tal genere, una volta posto dinanzi agli animali del "mondo di fuori", dovrebbe senz'altro riconoscere l'inferiorità della caverna degli automi, per quanto riguarda il livello, non il genere, delle proprie arti. Quel che la natura riesce a fare anche solo con le piante, munendole di un'infinità di piccolissimi e impercettibili processi, grazie ai quali sale la linfa e spuntano le foglie, i fiori e i frutti, è al di sopra di ogni capacità umana - più che per principio, proprio nella sua realizzazione. Il che a sua volta fa sì che gli adepti della meccanica raggiungano la convinzione che un automa messo al mondo da Dio o dalla natura, se mai l'avessero voluto, sarebbe stato senz'altro capace di imitare l'uomo con maggio-

re perfezione di qualunque altro automa da questi creato. Nonostante la differenza sin troppo marcata tra gli automi che il soggetto stesso aveva imparato a costruire nella caverna e quelli che incontrerà come oggetti dell'esperienza nella natura, egli resta immune dalla suggestione per la quale tutto quanto assomigli all'essere umano rispetto all'esteriorità corporea debba anche essere dotato di anima e possedere pertanto sentimenti e passioni che gli consentano di esigere un trattamento pressoché uguale a quello che si mette in atto con tutti gli altri esseri.

Ma come ottenere allora gli organismi dalla forma umana, in modo tale che egli li riconosca come uguali a lui? Con tutta la sua ingenuità iniziale, il problema corre incontro al punto dove si rinnova in forma acuta il dubbio che si riteneva dissipato con il *cogito,* per cui l'esperienza dell'estraneo potrebbe venir meno proprio in virtù della forza delle richieste di evidenza poste dalla scepsi definitiva. Non si vede molto bene che cosa questo significasse per Descartes, né lo si può qualificare a partire dalle conseguenze che da qui si sarebbero sviluppate nella fenomenologia.

Come fa dunque il soggetto sperimentale a distinguere tra gli uomini veri e quelli che forse lo sono in apparenza? La risposta di Descartes non è certo soddisfacente, ma è nondimeno utile a trarre qualche conclusione. Si trova costretto a dire che si tratta di ciò che un automa per principio - cioè per quanto sia stata perfetta la sua fabbricazione - non può compiere. Da una parte non avrà modo di rispondere né a parole né a gesti. Dall'altra, occorre tener conto di quelle sottili irregolarità di cui l'automa è privo, proprio in virtù della sua perfezione, ma che sono appannaggio delle persone più avvedute. L'uomo non è un automa, perché devia da ogni programma di comportamento con sottilissime sfumature, e anche là dove è più padrone di sé, dove

esercita la più stoica autoconservazione e perseveranza, anche là vi sono delle irregolarità. Anche nei tappeti più raffinati il segno dell'autenticità è dato dall'imprecisione della mano umana.

Ciò che nel platonismo fa degradare il fenomeno di fronte all'idea, il suo essere addentro alla materia e alla sua alterazione della norma, è giustappunto quello che nell'antropologia cartesiana l'anima ottiene con i suoi sforzi costruttivi: vale a dire introdurre il sentimento, l'emozione, la passione nel regolamento della ragione. Certamente la caverna compromette la natura, inducendo a contemplarla in maniera disillusa e a renderla riconoscibile attraverso il fenomeno, come conseguenza dell'automatismo; tuttavia ciò non avviene nel senso platonico della priorità dell'idea rispetto al fenomeno, bensì solo come ausilio che il meccanicismo offre per la sua comprensione. L'unicità dell'esperienza dell'estraneo sta nell'inesattezza, nell'inatteso, nell'essere-altro dell'altro. Che è tale proprio perché non si può inventarlo.

L'allegoria della caverna era al centro del dialogo platonico sullo Stato; serviva per esporre in modo plausibile la coercizione elettiva della giustizia assunta al potere. L'esperimento mentale del meccanico che passa dalla caverna degli automi al mondo dell'esperienza è solamente un frammento di una lettera nella quale Descartes cercava di difendere il suo primo scritto programmatico, il *Discours,* da certe obiezioni, tra le quali alcune erano indirizzate contro la concezione dell'organismo come meccanismo. La dimostrazione fittizia doveva servire per far capire l'origine e l'ostinazione dei pregiudizi universali. Misconoscere la qualità meccanica degli organismi non è un semplice errore che si possa correggere con una teoria migliore. È qualcosa di molto più grave, significa bloccare le due prospettive finali del programma cartesiano per una scienza nuova: quella

della medicina, che dispone del corpo umano nella sua condizione e nella sua durata, e quella della "morale definitiva", nella misura in cui la si poteva garantire mediante questa sicurezza della vita, una sorta di "codice stradale" per automi.

Nel contempo, l'esperimento mentale era una difesa della peculiarità e dell'unicità della coscienza umana, mediante l'affermazione della non particolarità di tutti gli altri esseri viventi, a parte il miracolo della loro organizzazione, che di per sé basta a dimostrare l'esistenza di Dio. L'esclusione degli animali dall'ambito del sentimento e dei moti d'animo è necessaria per l'esistenza del sistema, affinché si mantenga intatto il dualismo della sostanza estesa e di quella pensante, e si tolga di mezzo il sospetto di gradi intermedi o transitori. Benché Descartes, in virtù della sua cosmogonia speculativa, sia da considerare uno dei fondatori dell'idea di evoluzione, il suo sistema è tuttavia ostile per principio all'inclusione del mondo organico, e soprattutto dell'uomo, in qualunque processo evolutivo. In quanto automi, i corpi sono costruzioni, certo, ma di una tale eccellenza eidetica da escludere forme transitorie o intermedie. Altrimenti l'allievo della meccanica non potrebbe "inventare" giustappunto ciò che esiste di fatto senza conoscerlo. Le sue forme animali non possono essere casuali. Ma prima di ogni altra cosa, l'idea fondamentale dell'evoluzione avrebbe dovuto stemperare l'assolutismo metafisico della *res cogitans.*

Questa differenza si può rappresentare con l'aiuto dell'allegoria platonica della caverna. Se gli uomini misconoscono la natura automatica degli organismi, vedendo operante in essi qualcosa come l'"essere-che-è", che in Descartes si chiama "sostanza pensante", essi, così facendo, si comportano come i prigionieri della caverna di Platone, che scambiano le ombre con la realtà. Solo l'allievo della caverna degli automi è capace di raggiungere una visione parago-

nabile a quella del liberato nella caverna platonica: qualificare le ombre come ombre. Chi ha voluto dar prova di aver imparato la lezione, mostrerà le conseguenze derivate dall'assegnare agli organismi un basso grado ontologico, aumentando nel contempo le possibilità della conoscenza della natura e dell'arte medica. Sarà la volta della pedata rifilata da padre Malebranche al suo cane, con la scusa di aver solo messo in moto un automa. Alla reazione compassionevole del suo testimone, nientemeno che Fontenelle, che era suo ospite, risponderà: *Eh quoi, ne savez-vous pas bien que cela ne sent point!*[14] Vivere una filosofia significa anche questo.

Lo stesso cartesiano sarebbe morto per le conseguenze del cartesianesimo. Come che sia, sempre che l'aneddoto sia veritiero, non sopravvisse molto alla visita di Berkeley. In fondo fu Berkeley a eliminare l'identità tra la materialità e la realtà fisica, traendo spunto dalla rassegnazione nel riconoscere come insormontabile il dubbio cartesiano.

Di nuovo, una svolta di questo tipo sarà compiuta da Husserl con la riduzione fenomenologica. Essa considera l'esistenza del mondo fisico irrilevante quanto basta per metterla tra parentesi e trascurarla, raggiungendo in tal modo una visione filosofica più alta. Tuttavia, quasi negli stessi anni nei quali prendeva forma il concetto di riduzione, Husserl si dedicò - in modo apparentemente indipendente - a un'altra tematica rischiosa: quella della percezione dell'altro o "empatia", che doveva servirgli per riconquistare la realtà oggettiva del mondo dell'esperienza. Il suo intento era quello di rendere accessibile il procedimento con il quale avremmo imparato a considerare che il mondo c'è, indipendentemente dalla nostra esistenza e dalla nostra coscienza, prima e dopo di noi, essendo sempre e comunque anche il mondo dell'altro. Poter avere la certezza della sua esistenza diviene così la chiave per la comprensione di che cosa si-

gnifichi l'esistenza obiettiva del mondo e per dare un fondamento all'ipotesi di questa esistenza. Fissare l'intersoggettività alla base della coscienza della realtà è qualcosa di molto simile a sostituire la dimostrazione cartesiana dell'essenza perfettissima con un'idea ancora più vecchia: quella del *consensus,* l'autenticazione di una verità, altrimenti indimostrabile, da parte della natura che si realizza nel genere umano. Tuttavia, per Husserl, non è la completa concordanza dei soggetti stretti in legame che costituisce di per sé un valore aggiunto in grado di oltrepassare la singolarità del soggetto, ma è la differenza, regolata per "slittamento", tra le loro osservazioni su fatti identici.

Il presupposto di questa operazione dell'intersoggettività è l'evidenza dell'esperienza dell'estraneo, dunque l'impossibilità per la coscienza di negare che ci siano altri soggetti e che si possa individuarli come datità indubitabili, per quanto l'autodatità [*Selbstgegebenheit]* resti comunque da escludere. Essa renderebbe indistinguibile l'altro dal medesimo e ridurrebbe a unicità la duplicità dei soggetti. La certezza dell'esperienza dell'estraneo non è possibile se non ci si discosta dall'ideale di evidenza dell'autodatità.

Paradosso: *questa* autodatità è una datità mediata, e proprio in quanto tale è la cosa in sé "secondo la sua essenza". Non si tratta di un ingrediente piacevole o socialmente gratificante per il soggetto; si tratta del suo compimento: solo l'obiettività rende possibile una compiuta soggettività. Perciò la riduzione deve ben presto estendersi all'intersoggettività. Il fatto che Husserl, presentando a Roman Ingarden questa estensione, la riferisse al semestre invernale del 1909-1910 -benché non venga nemmeno menzionata in *Ideen I,* né in *Ideen II* o *Ideen III* - è spia per lo meno di un qualche tentennamento. Nondimeno, sappiamo da un'annotazione di Husserl sul frontespizio delle sue lezioni del semestre estivo del 1915, che anche in quel frangente si era

completamente dimenticato di parlare dell'estensione della riduzione.[15]

Evitare il dubbio cartesiano è dunque possibile solo se l'evidenza dell'esperienza dell'altro diviene evidente, e dunque se non si può più ingannare il soggetto con la comparsa in carne e ossa dell'altro nel suo mondo. La fatica che Husserl sostenne nell'indagare questo problema, fondamentale nella sua filosofia, sta tutto nella precisa relazione con un'insicurezza nella possibilità dell'esperienza dell'altro, che sembra parte del suo vissuto fondamentale. Non utilizza nessun paragone tanto di frequente come quello dell'interscambiabilità tra uomini e manichini. Anche a non sapere che si trattava di un dato ben concreto degli anni in cui stava diventando filosofo, questa frequenza dà da pensare: nulla ci pare più minaccioso dell'inganno di un altro simulato. E riprendendo la caverna degli automi di Descartes si può anche dire che nulla è più dubbio del legame di una coscienza con un organismo: cioè l'ipotesi di un *cogito* autonomo fondato sulla mera apparenza di una struttura dalla forma determinata e dal comportamento tipico.

Se uscissimo dalla caverna degli automi e una struttura di questo tipo affermasse di appartenere allo stesso genere della nostra soggettività, non le daremmo credito. Se così accade al meccanico cartesiano, è perché di lui ci viene espressamente detto che è cresciuto tra veri esseri umani - se no da chi avrebbe potuto imparare la meccanica? Se Descartes si fosse interessato anche solo un poco a questo problema, avrebbe dovuto evidenziare il rapporto tra l'esperienza del suo soggetto immaginario e la possibilità di esperienza di altri soggetti, dato che in ogni caso l'arte della meccanica - che consente di costruire degli organismi come meccanismi e in ciò trova conferma - non si può imparare da semplici meccanismi.

Non è un caso che anche Husserl abbia fatto l'esperienza poco piacevole di una presenza corporea simulata in una caverna: in uno spazio chiuso di figure artificialmente disposte, il panottico, che alla fine del diciannovesimo secolo era considerato ancora un'attrazione. Certamente tutto si basava sull'identità storica delle figure senza vita, ma non venivano disdegnati i piccoli trucchi per simulare il movimento, in modo da elettrizzare il pubblico. Gadamer, che nel semestre invernale del 1923 aveva assistito anche al corso friburghese di Husserl, così riferisce: *Per illustrare l 'illusione percettiva, ci raccontò della sua visita al museo delle cere della Friedrichstrasse a Berlino e del suo imbarazzo davanti a una giovane donna che, all 'ingresso, glifaceva cenno, imbarazzo che cessò solo quando riconobbe: "È un manichino* ".[16] L'esempio era noto già dal corso di Gottinga dell'invemo 1904-1905, dove si trattava del conflitto tra il modo di intendere la percezione e la coscienza dell'immagine. Non senza un certo gusto drammatico: *Può essere che in un primo momento vediamo il manichino come un essere umano. Abbiamo anche una percezione normale, benché successivamente risulti errata. Quando improvvisamente diveniamo coscienti dell'inganno, entra in scena la coscienza immaginativa* [Bildlichkeitsbewusstsein]. *Ma in questi casi non prevale a lungo. La figura di cera, con i suoi vestiti veri, i capelli, ecc., finanche con i suoi movimenti imitati ad arte grazie a dispositivi meccanici, è talmente simile all 'essere umano, che ogni volta prevale immediatamente la coscienza percettiva* [Wahrnehmungsbewusstsein]. *Noi "sappiamo " che è per finta, ma è più forte di noi, è un essere umano quello che vediamo.*[17]

Questo non è assolutamente un esempio di esperienza estetica. Anzi Husserl assicura che l'ambivalenza nella quale ci si trova, sia *naturalmente un effetto del tutto non-estetico* e che solo il passaggio a una *coscienza immaginativa sicura* sia *il fondamento della possibilità del sentimento estetico nelle arti figurative.* Ma appunto solo il fondamento, non la

realizzazione di questa intuizione. Il risultato finale di queste distinzioni ha tutta l'aria di una timida autocritica da parte di quel giovane psicologo che si era esposto al fascino della metropoli berlinese, ed era subito cascato nelle grinfie meccaniche del museo delle cere: *gli effetti estetici non sono trucchi da fiera.* È qui che va posta la domanda se la portata estetica del diciannovesimo secolo possa essere in grado di immunizzare dalla recidività della caverna. Certo il piano della questione resta ancora quello dell'effetto visivo, con tutta la predilezione per i Panorami e i panottici, conseguenza del pantano iniziale in cui si blocca l'"opera d'arte totale", senza con ciò voler sollevare il problema nietzschiano dell'apparenza e della verità, che sembrano essere sempre in procinto di scambiarsi ruoli e posizioni.

Del resto ci sono delle varianti del racconto di Husserl, in particolare per quanto riguarda il "rapporto" tra il manichino e l'osservatore. Ecco un appunto del 1912, dove si concentra sull'analisi dei ricordi e della loro chiarezza: *Mi ricordo della scena al panottico di Berlino, di come mi spaventai quando quella "donna" sin troppo gentile mi fece un cenno sulla scala e di come riconobbi all'improvviso, dopo essermi ripreso, che era uno dei "manichini" predisposti per creare un'illusione ottica. Di questo, ora che lo racconto, ho un ricordo molto netto…*[18] È evidente la differenza tra un manoscritto approntato per un corso di lezioni e un semplice foglio di appunti, e c'era bisogno del ricordo di un testimone per confermare che Husserl parlò a lezione dell'esempio come di un'esperienza personalmente vissuta, la cui drasticità cartesiana avrebbe potuto forse metterlo un po' in imbarazzo, una volta divenutogli chiaro quale significato sistematico dovesse assumere l'evidenza della percezione dell'altro per la fondazione della certezza del mondo secondo le condizioni della riduzione. Alla fine delle *Meditazioni cartesiane* - e non è un caso che compaia questo nome - lo si precisa una volta per tutte.

III. La caverna dell'isola

Non sappiamo a chi fosse indirizzata la lettera di Descartes datata marzo 1638, nella quale si stabiliva il raccordo tra la teoria degli organismi come meccanismi e il disciplinamento dei pregiudizi. È probabile che si trattasse di una delle tante finte lettere di risposta che il filosofo aveva messo in circolazione per affrontare obiezioni presunte o indirette. A ogni modo si deve immaginare una corrispondenza che includesse anche la controparte, cioè le domande di chiarimento poste dal destinatario, che evidentemente avrebbe chiesto lumi su come si dovesse pensare quel luogo indefinito nel quale l'apprendista della meccanica assemblava i suoi automi così simili alle creature di Dio. A tale questione, Descartes avrebbe potuto rispondere con la parola "caverna". Ma avrebbe potuto dire anche "isola". La lingua dalle agglutinazioni facili consente di dire *Inselhöhle,* la caverna-isola.[b]

L'isola era e divenne uno dei luoghi prediletti per le costruzioni intellettuali dell'età moderna, per le sue utopie e per il suo Robinson demiurgo. Questi divenne con Defoe, nel 1719, il prototipo di una coscienza che cerca come non mai di sincerarsi del proprio mondo, e che pensa di poterlo fare in primo luogo mediante gli artefatti. Solo nell'isola, alla mercé delle potenze naturali, tagliato fuori dalle risorse dell'umanità e della sua storia, Robinson crea innanzitutto e soprattutto quello che non trova: una caverna. Egli compie

il primo ritorno alla caverna in quanto spazio di autoconservazione consapevole, un ritorno duraturo perché intimamente penetrato nel sottofondo della coscienza immaginativa moderna grazie alle molte imitazioni e rivisitazioni. È un mondo di attrezzi e di ausili.

L'isola e la caverna convergono su un punto: l'isola fornisce la rappresentazione esemplare dell'originarietà, e la caverna quella del rifugio dalla natura e dalla storia; è comunque un riparo non definitivo, solo il sostegno di un nuovo, ambizioso movimento esistenziale, che superi il "mondo di fuori". Il fatto che Robinson non trovi nell'isola l'offerta più naturale che la natura aveva elargito all'uomo sin dalle origini, la caverna, avrebbe contrassegnato nella maniera più nitida la sua "cura di sé".

L'uomo aveva iniziato a rivaleggiare con il suo antico Dio come *causa sui ip-sius.* Lo scenario dell'autarchia possibile non gli chiedeva nient'altro che una serie di minimi presupposti di un'esistenza come quella del naufrago sopravvissuto. Robinson non è una figura russoviana *ante litteram,* per quanto abbia contribuito in maniera determinante a questa tradizione della critica culturale. Si preoccupa troppo in fretta di migliorare le sue condizioni, di superare la miseria primitiva, perché il suo accontentarsi dei *pabula dura* delle origini possa risultare credibile.

Robinson ha dei precursori (come sempre nella scienza). L'Andrenio del *Criticón* di Baltasar Gracian sembra distinguersi dal più tardo eroe di Defoe, perché esce dalla caverna per abbandonarla una volta per tutte - per quanto la natura gli dia una spinta decisiva in tal senso - e perché se ne va dall'isola deserta, senza lasciare dietro di sé la minima traccia di un atto demiurgico. Per lui non si dà neppure alcuna opportunità di autoformazione, né nella caverna, né sull'isola. Forse perché il suo autore non poteva o non voleva rappresentare l' autoconservazione come quintessenza

dell'autarchia umana; era tuttavia membro di quell'ordine al quale già Descartes doveva la sua formazione. No, questo Ardenio è una negazione del robinsoniano, ancor prima che l'eroe di Defoe, nato nel 1632, potesse dar notizia di sé, mentre Gracian elabora il suo affresco universale tra il 1651 e il 1657. Il primo volume del *Criticón* esce proprio quando Descartes viene falciato dalla polmonite, nei rigori invernali di Stoccolma.

Tra i due ci sarebbero soltanto tracce insignificanti di un'influenza reciproca, stando a quanto ha cercato di dimostrare Karl Vossler.[19] Tuttavia Vossler si attiene rigidamente alle norme filologiche, cioè all'unico frammento di citazione presente nel primo libro del *Criticón.* Se si interroga più in profondità l'affinità intellettuale tra l'allievo dei gesuiti di La Flèche e lo scrittore che apparteneva a quello stesso ordine, si riuscirà a cogliere un profondo scetticismo nei confronti delle possibilità di conoscenza umana, nel tono generale di questo strano romanzo di formazione. La problematica iniziale di Descartes, la pulsione radicale al dubbio a partire dall'ipotesi inizialmente non rimossa di un *Dieu trompeur,* sembra qui così presente che è come se non fosse riuscito a superarla. L'ambiguità del darsi e del nascondersi di ogni fenomeno risulterebbe dunque una sorta di imbroglio universale, al quale si può sfuggire solo con la fede. Il Dio nascosto di questa fede, i cui intenti nei confronti dell'uomo e del mondo sono noti solo mediante la sua rivelazione e rimandano alla meta della salvezza, è così poco tollerante nei confronti della curiosità umana verso il mondo, che pare quasi quel demone il cui contatto con la ragione umana non può che essere malevolo. In tal caso il Dio della fede, considerato secondo la prospettiva della volontà di conoscenza, e ovviamente per mancanza di certezza contraria, non sarebbe altri che il *genius malignus.*

Quel che manca del tutto in Gracian è la tipologia teoretica e letteraria della "meditazione", mediante la quale Descartes intese restare completamente fedele alla disciplina intellettuale dell'ordine dei suoi maestri, mentre Gracian sembra seguire il modello mondano, incarnato nella vita stessa di Descartes, della consultazione del *grand livre du monde.* Graciân non esita a mettersi nei panni del suo selvaggio Andremo, quando lo fa uscire dalla caverna; ha bisogno della sua innocenza e della sua ingenuità solo per farlo cadere in tutti i tranelli del mondo. Non lo ha predisposto per la veglia faticosa (*laboriosa vigilia)* che Descartes affida al soggetto della conoscenza mediante lo strumento della meditazione, che è la matrice stessa del suo metodo fatto di cautela e di indugi. L'Andrenio di Graciàn non rappresenta nessun tipo di pregiudizio che debba essere estirpato dall'inerzia del consueto; egli è il "foglio bianco" della spontaneità e della franchezza più pure, ma anche della curiosità più pericolosa. Impossibile immaginare questo Andremo come adepto della meditazione cartesiana, con il suo esercitarsi nella diffidenza verso il mondo che, secondo la prescrizione del maestro, andrebbe sempre premesso alla contemplazione della natura, dove il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le altre cose esteriori tendono tranelli alla sua credulità *(insidias credulitati meae tetendit*) e giocano con lui come con i sogni (*ludificationes somniorum).*[20] In questo contesto, che si dirige verso un punto di massima incertezza come il sogno, il soggetto della meditazione sembra continuamente minacciato dalla perdita della sua disciplina; assomiglia a un prigioniero che nel sogno gode una libertà immaginaria, ma che, quando incomincia a sospettare che si tratti di un sogno, teme di svegliarsi. Questa situazione iniziale dell'esercizio filosofico non ha nessuna corrispondenza con l'uscita dalla caverna di Andremo.

Non è certo il trionfo della naturalità dell'uomo. Graciàn delinea senz'altro l'impressionabilità del suo soggetto speri-

mentale come acutizzazione dei pericoli che l'uomo corre nel mondo, anche se nel contempo è soltanto a queste condizioni che si può raggiungere il dominio dell'esperienza. Per questo l'autore conclude così alla svelta i suoi grandiosi quadri scenici, per passare subito ai successivi, perché in questa figura tutto è impressione, nulla è resistenza. Quando lo stupore a poco a poco diviene terrore, non c'è alcun ritorno alla caverna, solo una decisa svolta verso un'altra realtà.

Il *Criticón è* un romanzo di viaggio: lo svago precede la concentrazione. In questo è già affine allo stile letterario dell'Illuminismo, anch'esso decisamente poco incline alla tipologia della meditazione, all'incessante sforzo teoretico, ma in compenso disposto a spingersi in Lapponia o in Perù per misurare i meridiani.

Il romanzo di viaggio di Graciàn, nella convergenza delle sue immagini e allegorie, punta nondimeno a esprimere l' inaffidabilità del mondo; ma evita il ricorso a uno spirito maligno potente e ingannatore, facendo sì che siano gli uomini stessi a procurarsi i fenomeni ingannevoli e a vedersela con essi.

Il lettore non ha ancora idea di quel che si svelerà solo alla fine, cioè che i due che si incontrano sulla spiaggia di Sant'Elena, il naufrago Critilo e lo sprovveduto cavernicolo che l'ha portato in salvo, Andremo, sono padre e figlio. Oltretutto, abbandonato a se stesso, sulla plancia della nave, Critilo aveva contestato all'esistenza la sua ragione sufficiente e, con le parole della tragedia, avrebbe preferito non essere mai nato. Tuttavia in quel preciso momento, che pensava fosse l'ultimo, capì che il naufragio deriva solo dall'attività degli uomini che non si rassegnano dinanzi ai limiti della natura, e che all'astuzia di questa nel separare oppongono la loro nel congiungere: anche in mare*, PERCHÉ IN TUTTI GLI ELEMENTI SI TROVA LA MORTE.*

Il giovinetto non conosce l'uso della parola per confidarsi con l'anziano né per riceverne gli insegnamenti. Le sue doti naturali erano pressoché nulle, e sarebbe perito se l'arte non gli fosse venuta in aiuto. In Andremo l'ingegno accumulato lungo tutta la sua vita resta intatto, così pure la curiosità per l'ignoto.[21] L'esperimento dell'apprendista della caverna è interrotto dal destino di quello che sarà il suo educatore. È necessario che si interrompa, perché Gracian non ripone molta fiducia nella natura, nel potere autentico delle sue intenzioni e delle sue influenze. Uscire dalla caverna per lui significa prima di tutto l'opportunità di trovare un maestro scettico, che sappia orientarsi nell'ambiguità dei fenomeni del mondo umano: lo scettico come moralista.

La proposizione intesa da Aristotele come legge eidetica costante, che un essere umano genera sempre un altro essere umano, nel *pathos* educativo dell'età moderna (e in questo caso nel gesuita Gracian) si carica di un significato più tecnico-formativo: solo un essere umano può allevare un altro essere umano. Si incomincia a capire come mai, delle tre antiche allegorie della caverna, solo quella di Arnobio poteva ottenere il favore dell'epoca.

Non appena Andremo impara la lingua di Critilo, gli racconta l'inizio della sua vita nella caverna posta in mezzo alla montagna dell'isola, cresciuto da animali selvaggi. Non sa chi sia, né chi gli abbia dato la vita, né a quale scopo. Ma tutto questo se l'è già domandato da sé, anche senza parole, essendo tanto ignorante quanto curioso. La caverna di Gracian non ha bisogno di ombre, perché il suo apprendista non è per nulla interessato all'esterno; la caverna è uno spazio di riflessione, di curiosità diretta esclusivamente verso se stessi. Andremo descrive come sia sorta: *Talvolta litigavo con me, per vedere se, messo alle strette, sarei riuscito a superarmi. Benché non fossi ancora un singolo, mi sdoppiavo (duplicàvame aun no bien singulär), per vedere se, libero dalla*

mia incertezza, sarei riuscito a raggiungere lo scopo dei miei desideri. Ecco che qui la caverna, come in Descartes, produce la prigione delle *Meditazioni,* genera il cartesiano. Sono indizi che vanno al di là della citazione e che sfuggono alla percezione del filologo, per il quale questo autosdoppiamento di Andremo nella caverna non è che una semplice figura retorica.

Non solo l'inizio, ma anche il seguito del primo percorso conoscitivo, che determinerà tutto lo svolgimento, è completamente avvolto nel buio della caverna: senza ombre, senza immagini, senza ricordo. Uscire dalla caverna è un desiderio che deriva solo dalla conoscenza di sé. In un primo momento non avrebbe nemmeno avvertito di essere rinchiuso, poi avrebbe dissimulato la carenza di luce *(dissimulata la carencia de la luz).* Avrebbe percepito soltanto il tenue barlume del cielo, alla fine della caverna, quando all'improvviso lo prese una specie di impeto, un colpo di luce, un lampo di attenzione (*me salteó de repente un tan extraordinario impetu de conocimiento*). Ma ancora una volta non si trattava di una spinta verso il mondo o la natura, al contrario: *Mi volsi verso me stesso e incominciai a conoscermi, e ogni volta aggiungevo nuove considerazioni sul mio essere.* Questo poi sembra proprio Descartes, quasi alla lettera: *Sono o non sono? Dato che vivo, conosco e comprendo, ritengo che sono. Ma se sono, chi sono?* E poi la differenza con gli altri animali: il ragazzo scopre di essere nudo, scopre che chi ha creato l'esistenza l'ha posto in una condizione meno vantaggiosa.

La nudità è il primo vissuto distintivo di questa riflessione, e in quanto esperienza primaria non è solo biblicamente fondata, ma è anche antropologicamente de-moralizzata. A seguire, altre esperienze come quella del riso e del pianto, là dove le bestie ululano e guaiscono; e l'andatura eretta, là dove quelle erano rivolte verso la terra. Il passaggio non è

sviluppato in modo concludente; forse fu questo emergere spontaneo di distinzioni a spingerlo fuori dalla caverna. Così cresce solo un desiderio endogeno di uscire dalla caverna, un *impulso* (prestabilito, come in Aristotele) *a vedere e a sapere, che se in tutti è naturale e grande, in me, che mi sentivo come preso di forza, era insopportabile.*[22]

Come in Arnobio, tutto concorre a smentire la procedura che Socrate aveva seguito con il fanciullo del *Menone.* Andremo osserva il cambiamento degli animali tra dentro e fuori, sente il mugghiare del mare, il tuono del temporale e tanti altri suoni e voci - ma nulla di tutto ciò risveglia in lui il ricordo di un universo lontano verso cui si sentirebbe spinto da un impulso confuso. Aveva tentato spesso e in mille diversi modi di immaginare quel che realmente ci sarebbe potuto essere fuori, ma non è mai giunto a capire come si presenti questo grande edificio del mondo che vediamo e ammiriamo *(desta gran fàbrica que vemos y admiramos)*. Come il prigioniero della caverna platonica, anche Andremo viene costretto con la forza a uscire: la forza di un terremoto. Lo spettacolo del cielo e della terra si dispiega per la prima volta davanti a lui; la riflessione è dimenticata, la curiosità, con tutta la sua energia vitale, passa a questo confronto ottico.

La visione del mondo che governa il *Criticón* si riassume in tre frammenti retorici: la maledizione esistenziale di Critilo durante il naufragio, l'imitazione da parte di Andremo dell' *Oratio de hominis dignitate,* e il *Gran teatro del Universo* che si delinea alla prima impressione del mondo, al risveglio dal tempo della caverna. Andremo parla con calore del suo primo sguardo sul cielo, sulla terra, sul mare; Critilo trova la formula adeguata, dalla posizione di chi ne ha abbastanza del mondo: Andremo avrebbe condiviso *il privilegio unico del primo uomo* di percepire il mondo con l'attenzione che soltanto la novità ci suscita. Solo i sapienti vengo-

no a capo di quello che ai giovani capita in sorte: riconsiderare la via dell'abitudine e dell'ovvietà, immaginarsi il mondo con spirito rinnovato e riflettere su di esso. In breve: *filosofando artificiosamente.*[23]

La caverna, stando a Critilo, sarebbe stata il presupposto di tale intensità nel sentire il mondo: *Felicidad fué tu prisión.* Grazie a essa, questo privilegiato ebbe modo non solo di ammutolire stupito nel confronto istantaneo con la realtà esterna alla caverna, ma anche di recepire e serbare le impressioni per la lingua che doveva ancora imparare, come se l'*anamnesis* si fosse spostata dalla preesistenza platonica all'esperienza "antepredicativa" che, per poter essere in seguito raccontata, non può avere nulla della sprovvedutezza dell'esperimento di Arnobio. Possedere un linguaggio non è il presupposto per l'esperienza della differenza tra la caverna e l'universo; è proprio il contrario: il fatto che Critilo insegni una lingua ad Andremo si fonda su ciò che questi ha vissuto.

Andremo vive la prima notte come un ritorno alla caverna. L'oscurità gli sembra la perdita definitiva della libertà del mondo appena guadagnata. Gracian tenta di organizzare l'esperienza della regolarità del cosmo a partire da un'ovvietà elementare nel mondo della vita, l'alternarsi del giorno e della notte, ancor prima di menzionare i moti degli astri. Critilo è già in procinto di riferire questa esperienza ancora solipsistica di Andremo al mondo degli uomini: *La notte non è fatta per il sonno degli ignoranti, ma per la veglia dei savi. E se il giorno esegue, la notte prepara.* Questa sapienza aforistica dà anche un senso al timore di Andremo che la notte coincida col ritorno alla caverna; un senso che a sua volta è un ritorno. La caverna sarebbe servita a prepararlo per il mondo, così come la notte rende possibile preparare al giorno, per lo meno per coloro che non la sfruttano per dormire, come gli ignoranti, come se l'oscurità fosse tempo

perso per la vita. Nello spavento che prova al calare della notte, Andremo impara a comprendere la sua preistoria.

Dopo il tramonto del sole, che potrà rimediare soltanto sorgendo di nuovo, la successiva delusione di Andremo riguarda l'irregolarità con la quale sono disposte le stelle in cielo. Perché l'artefice del mondo, volendo decorare la volta celeste in maniera così splendida, non aveva fatto un po' di più e non aveva disposto le stelle secondo modelli artistici, come nei ricami o nei monili o anche nei giardini? Così facendo, non avrebbe destato il sospetto che tutto sia frutto del caso… La risposta di Critilo non è molto convincente: per lui quel che conta non è l'ordinamento ottico delle stelle, ma l'armonia dei loro influssi generata dai loro movimenti. È dal gusto umano che sorge quel che pare uniforme e ricercato, come la vezzosità e l'artificialità dei giocattoli. In ogni caso Andremo deve essere dissuaso dal trovare nel mondo la conferma delle sue aspettative maturate nei tempi della caverna, tanto più che la prima, sconvolgente impressione dell'affidabilità divina del mondo scolora quasi subito, e si rende necessaria una specie di dimostrazione della provvidenza. Ecco come si va formando in Graciàn il concetto di un antropomorfismo universale, di una soggettività riflessiva, la cui distruzione Nietzsche imputerà alla scienza.

Uscire dalla caverna è un processo *realistico,* anche e soprattutto nella misura in cui comporta la *delusione* di un mondo che non soddisfa le aspettative dell'apprendista della caverna e del suo concetto endogeno di bellezza. Nel contempo, l'esplodere delle sensazioni di stupore e meraviglia ha un tratto *irreale,* nel quale continuano a fare effetto le protezioni della caverna e i suoi nascondigli. Perciò è chiaro che anche nell'abitudine e nell'abitudinarietà, nella riduzione dell'attenzione, c'è una componente realista. Quando il sole sorge per la seconda volta, lo stupore per l'inattesa affidabilità del mondo è già diminuito. Ma il reali-

smo completo giunge da un'altra parte, al terzo giorno dalla liberazione: *Sentivo meno viva la curiosità, quanto più forte era la fame.*[24]

Dunque anche la curiosità, la pulsione più potente, il vero *Leitmotiv* di quest'opera, cede alla fame. Nella caverna gli animali avevano provveduto al cibo in maniera quasi ovvia; ora colui che vede deve cercare di ricordarsi che cosa gli veniva passato, perché gli tocca trovarselo da sé in natura ed esaminarlo. Rispetto al *Robinson* di Defoe, in Graciàn la natura rigogliosa dell'isola suscita la fame - l'*anamnesis* serve solo per distinguere il commestibile dal pernicioso. Mentre l'isola di Robinson è povera e frugale, quasi puritana, e mette in moto le forze della nuda autoconservazione del suo abitante.

Questi contraccolpi di realismo, o nel realismo, o per realismo, sono le prove che Andremo svolge nel corso degli insegnamenti che Critilo dispone per lui. Questi si devono intendere come inversione dell'esperienza di uscita dalla caverna: *Felice tu che crescesti tra le fiere, e me infelice, che invece crebbi tra gli uomini, dove ciascuno è lupo all 'altro, se non è peggio ancora l 'essere umano.* Da ciò emerge che il saggio deve fare il contrario di quel che aveva fatto Andremo: deve allontanarsi dal mondo. *Mi hai raccontato come venisti al mondo: io ti dirò come vengo da esso, e di come me ne sono andato in modo tale da non riuscire quasi più a riconoscermi. Così non ti dirò chi sono, ma chi ero.*[25]

È la vita dell'uomo, non il mondo, che porta al grande disincanto, alla tremenda delusione. Alla fine della quale Andremo desidera ritornare alla caverna e rimprovera il suo maestro di averlo portato nel mondo: *Ho deciso di ritornare alla caverna del mio nulla. Basta! Fuggiamo da questa confusione insopportabile. È una sentina, questa, non è il mondo!*[26] Il saggio centauro, che in questa occasione è il suo interlocutore, non può che respingere tale desiderio. Molti

tornerebbero, se solo potessero; nessuna anima umana resterebbe a lungo nel mondo. Ma la scala della vita, che si percorre lungo i gradini dei giorni, scompare alle nostre spalle, nel momento in cui si pone il piede sul gradino successivo. *Non posso scendere, non c'è altra scelta che continuare a salire.* Non regge più l'idea di Eraclito, che anche Platone condivideva, dell'identità di salita e discesa, andata e ritorno, per cui ogni *paideia* si poteva sfruttare in tutti e due i sensi.

Eccoci giunti al punto in cui Andremo domanda come si debba vivere in un mondo come questo, quando si proviene dalla caverna. Dallo stupore si è passati al terrore. La contingenza del mondo, che si era stupita che non ci fosse alcuna ragione per il fatto che tutto potesse reggere anche solo per un giorno, fa da sfondo giustappunto alla condizione per la quale il mondo non corrisponde alla necessità di essere - come dovrebbe - conforme alla capacità di giudizio dell'uomo. Come prima non l'aveva soddisfatto *esteticamente,* ora e soprattutto ora non lo soddisfa *moralmente.* Il consiglio del centauro Chirone, *guardare, ascoltare e tacere!,* diventa *guardare, ascoltare e rovinare!*

La sua decisione di ritornare nella caverna è inattuabile, ed è condizionata: Andremo desidera tornare dalle sue fiere solo quando vede che non ci sono altre vie d'uscita. Ma Chirone pensa di potergliene offrire una. Andremo avrebbe trovato un rimedio per vivere, se fosse riuscito *a guardare il mondo non alla solita maniera, come sono soliti guardarlo tutti, ma al contrario, dalla parte opposta rispetto a quella da cui appare, dal suo rovescio.*[27] Intendere tutte le cose al contrario di come appaiono è una specie di parodia del platonismo: il vero mondo non è certamente questo, ma non lo è neppure l'archetipo di questo, bensì la sua inversione. In quanto tale esso possiede ima brutta verità, che consegna l'uomo all'insopprimibilità delle sue pulsioni.

Nel dialogo sulla contemplazione rovesciata del mondo, Andremo e Critilo incontrano un altro mostro dopo il centauro. Non è strano per loro, perché *in questo mondo non si trova nient'altro se non una mostruosità dopo l'altra.* Si tratta di una variante del mitico Proteo, che viene loro incontro in una carrozza: quintessenza delle metamorfosi ingannevoli, allegoria delle finzioni che dominano l'uomo. In questa *paideia* non basta uscire dalla caverna e raggiungere l'evidenza dell'altro mondo, bisogna anche trovare e saper usare la chiave del ritorno da questo altro mondo. La figura di Proteo nella carrozza consente di concludere che, se non servono a niente l'instabilità e l'intangibilità dei fenomeni, non serve neppure la loro conseguente inversione. Si coglie il terrore del moralismo, che arriva sino alla critica dell'ideologia, dinanzi al gioco di discutere e discutere per tutti, costruendo interi mondi sommersi di impenetrabili pulsioni all'azione da smascherare.

Non ci si può fidare neppure dell'acqua fresca di fonte, avverte Critilo, rivolgendosi al suo allievo con tutto il suo livore verso il mondo, non appena giungono nei pressi di un pozzo cintato, e Andremo è arso dalla sete. Anche l'acqua altera le cose, anzi è figura del paradosso per cui il mezzo più limpido è proprio quello che falsa le cose rendendole più grandi di quanto siano, e, pur con tutta la trasparenza, nelle sue profondità può contenere qualcosa di nascosto. Un cortigiano non sarebbe altrettanto infido, riassume Critilo.

Le innocenti qualità ottiche dell'acqua diventano l'allegoria per collegarsi alle qualità della "fonte degli inganni". La sua acqua modifica il modo di vedere degli uomini, altera i colori del mondo, le proporzioni, le valutazioni di amico e nemico, l'ottica della madre, della matrigna e della suocera, di chi si ama e di chi si odia. Di nuovo, le ombre della caverna platonica sembrano innocue attenuazioni degli arche-

tipi, e i sofisti sullo sfondo innocui macchinatori, rispetto a questo mondo barocco di stravolgimenti. Alla domanda sul nome di questa fonte perniciosa, Proteo risponde: *Non ha alcun nome, ché nel non esser conosciuta consiste la sua efficacia.* Platone aveva usato Proteo come allegoria del sofista; Graciàn, che probabilmente ne era al corrente, rincara la dose e ne fa il demone della pura insostanzialità. A tal proposito Graciàn possiede una figura del massimo inganno, l'inganno del mondo, o il mondo come inganno: l'allegorico *Falimundo.*

Per salvare Andremo dal regno di questo ingannatore del mondo[c], Critilo si presenta alla corte della regina maga Artemia, una specie di artefice universale, che come un'anti-Circe sa trasformare le bestie in uomini; il che presuppone che queste bestie siano uomini incantati e inselvatichiti. La sua magia è più un disincanto che un incanto. La sua efficacia presuppone una condizione del mondo nella quale ciò che sembra naturale sia già ciò che è stato innaturalmente trasformato: una realtà che ci inganna perché la prendiamo così come ci si presenta.

Artemia invia uno dei suoi ministri alla ricerca di Andremo, dotandolo di uno specchio di cristallo molato, attraverso il quale sarebbe stato possibile vedere nonostante i trucchi e gli ostacoli dell'ingannatore del mondo. *Guarda quanto poco vedi![d],* è la formula paradossale con la quale il ministro intende destare Andremo dall'inganno del mondo. La via verso il disincanto della realtà, verso il superamento del *genius malignus,* non consiste appunto nell'avvicinarsi alle cose, ma, proprio al contrario, nell'allontanarsi da esse, nell'infrangere la loro aura d'influenza, aumentando la distanza da esse con l'altezza della propria visuale. *Attento, che ciò che non si riesce a vedere faccia a faccia, ce lo si procura indirettamente.*

Indiretta è l'astuzia del disincanto, un'astuzia tecnica, che si serve dello specchio telescopico. Il ministro, una volta ritrovato Andremo, lo conduce su un'altura, dalla quale il ragazzo si sforza di scorgere anche solo qualcosa di reale. Ma è inutile, non si fa così, gli spiega il vecchio, semmai bisogna *dare di spalle al mondo, perché le cose tutte si deve osservarle al contrario, per poterle vedere correttamente.* E così dicendo alza lo specchio e lo rivolge verso il palazzo del Falimundo. Il mondo invertito svela così la sua realtà. La visione tecnica è la disillusione dell'ottica naturale. L'allegoria di Graciàn presuppone il *Dieu trompeur* di Descartes, ma ritiene che sia una fatalità dell'epoca pretecnica delle balestre, che si possa infrangere nell'era degli artifici ottici.[28]

Ciò che sta alla base del giudizio scettico di Graciàn riguardo al rapporto tra natura e artificialità, è una modificazione proporzionale all'affermazione di Aristotele secondo la quale artificiale sarebbe quel che imita o perfeziona la natura. In Graciàn è chiaro che l'arte, personificata da Artemia, *sia il sopraggiungere di un mondo artificiale, diverso dal primo.* In tal senso esso avrebbe *colmato le lacune della natura,* perché *senza questo soccorso dell 'artifìcio, essa resterebbe incolta e grezza.* L'abilità artificiale sarebbe già stata sorprendentemente obbligatoria per l'uomo nel paradiso: essenza del potere assoluto su tutto il mondo, che il suo creatore gli avrebbe affidato. Dopo la perdita del paradiso, l'abilità artificiale è capace di compiere prodigi, come trasformare in un Eden una landa desolata, riconquistando così il paradiso. Graciàn crede evidentemente a Francis Bacon. La salvezza di Andremo dall'ingannatore del mondo deve essere vista espressamente come una messa alla prova di questa potenza della tecnica, l'artificialità.[29]

La ricetta di invertire il mondo vale solo per il mondo umano, non per quello di Dio. In questo si può leggere uno sberleffo implicito rivolto al re Alfonso di Casti-glia, che

aveva osato affermare che Dio, nel creare il mondo, si sarebbe rivolto solo a lui per ottenere il miglior consiglio. Gente come questa, ponendo il sole al centro dell'universo, non voleva altro che un'inversione che lasciasse l'uomo là dov'è - in questo punto centrale, vale a dire nel sole - ma che spostasse anche la terra in cielo, vale a dire là dove l'uomo non aveva più bisogno di stare. Sarebbe allora il beneficiario quotidiano di un'eterna primavera, dello stato celestiale più bello.

Graciàn ha assunto anche il sistema copernicano come modello di mondo alla rovescia, non coinvolgendo *sic et simpliciter* l'uomo in questa rioccupazione. Allora, e nel modo più drastico, si può vedere, in questi viandanti dell'esperienza del mondo, di che pasta sia fatta tale contrada paradisiaca: nel cuore della perfezione più splendida si trova la caverna del nulla. È il polo opposto del mondo di Andremo, che viene dalla caverna.

La *cueva de la nada* è una sorta di esasperazione della caverna platonica, nella misura in cui viene intensificata la trascendenza degli archetipi, sino all'irraggiungibile, e dunque la loro differenza con le copie si fa infinita, diventa il luogo della completa nullità di ciò che già non era che copia o ombra. Questa caverna ha un significato escatologico: in essa si riversa la corrente della vita del mondo, scompare nel suo "a mai più rivederci", si disperde nel nulla che già da sempre era sotto la superficie dei suoi fenomeni.[30] Molti e molte cose vi entrano, ma dentro non c'è proprio nulla.

Il mondo alla rovescia si conclude nella gloriosa iniziazione del giovinetto che esce dalla caverna, la quale a sua volta finisce per diventare il luogo in cui si riversa la grande corrente del mondo: è nella caverna che scompare il *torrente del mondo.* Il paradosso della guida dei due viaggiatori nella formazione del mondo suona così: *Oh, quanto vale il nulla!* L'oblio è il rovescio dell'illusione del ricordo. Sta tutto nel

gioco del vocabolo "nulla": *Guarda che non ce ne verrà nulla!* Risposta: *Non me ne importa nulla!* Critilo, che questa volta è più curioso di

Andremo, rischia finanche di annullarsi pur di vedere quel che accade nella caverna del nulla. Gli si deve ricordare che nel nulla non c'è appunto nulla da vedere. Vorrebbe chiamare uno di coloro che sono diventati nulla, ma chi è scomparso ha perduto anche il nome, l'ultimo rimasuglio della sua realtà. Di loro non c'è nessun ricordo, nessuna storia. È la caverna della rassegnazione assoluta.

Se entrare nel mondo voleva dire imparare l'arte di vedere, guadagnare la distanza da esso è l'arte del tornare a non vedere, di ridurre l'attenzione. Con le due caverne, quella dell'inizio e quella della fine, si stabilisce una volta per tutte la simmetria dell'essere e del nulla. Un ordine del mondo che assolve la pretesa di colmare ogni desiderio mediante la mancata identificazione della caverna dell'origine e di quella della destinazione finale. In ciò si fonda tutto, e nulla.

IV. Dalla caverna del sogno al labirinto

Il *metodo* di Descartes è il succedaneo della *paideia* di Platone. In entrambi si descrive una via che conduce da una condizione estrema, quantunque inavvertita, di predisposizione al dubbio, a una di datità priva di dubbio. Ciò che in Platone è il ritorno nella caverna della *polis* dopo la visione delle idee, in Descartes è il passaggio dalla perfezione della fisica alla costruzione di una morale definitiva e di una sicurezza della vita rispetto alla morte e alla malattia.

Ora si può dire che tale affinità non sia affatto casuale, perché tutte le filosofie in fin dei conti si assomigliano. Ma quello che Platone e Descartes hanno in comune è giustappunto l'autoidealizzazione; e questo soprattutto per quanto riguarda la pretesa di evidenza assoluta. La differenza consiste nel fatto che nell'allegoria platonica si rivela decisiva l'intromissione dall'esterno nella situazione della caverna per rendere possibile lo svolgimento della filosofia: lo Stato si fa garante dell'esistenza del filosofo, per quanto assurdo possa sembrare se si pensa al destino di Socrate e alle disavventure di Platone in Sicilia. In Descartes invece lo scossone proviene dalla storia, dall'esperienza della scolastica e dai limiti del concetto di Dio prestabiliti dalla teologia. Non c'è alcun potere esterno in vista, che contribuisca all'esistenza della filosofia; tanto meno lo si troverebbe nel progetto di un metodo che si crede capace, al termine del suo

compito, di portare gli uomini dalla condizione provvisoria dell'ordine esterno a quella definitiva dell'ordine interno.

Anche Platone descrive il punto debole della sua *paideia* ricorrendo alla componente della costrizione esterna. È costretto a introdurla, perché i prigionieri della caverna non possono avere nessun concetto di felicità in grado non solo di sostituire, ma anche di migliorare la loro condizione presente, della quale tra l'altro non si lamentano. Il filosofo è dispensato dall'imbarazzo di dover dare prova della propria esperienza; non appena intendesse stabilire i presupposti per farlo, verrebbe ucciso.

Descartes non può godere di condizioni altrettanto favorevoli; egli attira il suo pubblico nella durissima prova del dubbio radicale che il mondo possa essere un unico grande inganno, nella fiera certezza di conoscere già l'uscita da questo abisso. Ma dato che presenta delle prove che oltrepassano la certezza dell'io-penso, indirizzandosi all'esistenza del mondo fisico, si mette nelle mani di tutti gli altri, prima ancora che inizino a seguire il suo metodo. Vogliono sapere in anticipo quanto siano attendibili le promesse che riguardano il mondo al di fuori della caverna.

Il giudizio storicamente posteriore, per il quale Descartes non avrebbe agito con libertà metodica nel radicalizzare il suo dubbio, e che si sarebbe mosso soltanto tenendo in vista le soluzioni già sicure, non può essere stato formulato dai suoi primi critici, tanto meno lo si può presupporre in essi. Quando non invalidano l'attendibilità delle sue prove e delle sue soluzioni, gli rimproverano il rischio non necessario di un dubbio così radicale. È proprio quel che fa Leibniz. A suo modo di vedere, Descartes si è costruito una trappola con le proprie mani, e vi è caduto. Si immagina una situazione razionale di una tale enormità, che la semplice supposizione della sua esistenza escluderebbe fin dall'inizio tutti i mezzi messi a disposizione per superarla.

Contro l'ipotesi di un'illusione totale da parte di un Dio ingannatore, un *genius malignus,* contro l'illazione che la vita sia un sogno, non c'è nessuna argomentazione. Ogni argomento infatti sarebbe immancabilmente coinvolto in questi presupposti.

Come Platone, anche Leibniz fu un fallimento dal punto di vista politico, ma guadagnò in realismo filosofico. Il suo *Consilium Aegyptiacum,* che anticipava Napoleone, non ebbe alcuna risonanza a Versailles. Tuttavia, con il soggiorno parigino del 1672, incomincia l'esame critico del sistema cartesiano, a partire dai problemi che Descartes aveva lasciato irrisolti in geometria. È chiaro che anche per Leibniz sia sensato chiedersi se il mondo sia o no come ci appare, perché per lo spirito divino c'è il grado di dissoluzione dei fenomeni fisici nel loro substrato monadico; tuttavia il riferimento obbligato che questa domanda presuppone rispetto al possesso della verità e alla pretesa della felicità da parte dell'uomo, era divenuto problematico, dal momento che pareva che l'inviolata e inviolabile coerenza dei fenomeni fosse del tutto sufficiente per soddisfare la pretesa umana di non essere illusi né delusi nell'essenziale.

Come nella caverna di Platone i prigionieri si rifiutano di accettare l'araldo delle idee - perché la sua cecità alle ombre, dovuta all'ascesa alla filosofia, desta il sospetto che per questa via non ci sia nulla da guadagnare e anzi tutto da perdere -, allo stesso modo Leibniz rifiuta Descartes, perché ritiene dimostrabile che alle condizioni poste dal dubbio ci sia solo da perdere. La minaccia dell'illusione universale sarebbe inconfutabile, ma anche insensata, perché avrebbe generato un universo tutto per sé. Solo un *Dieu trompeur* che incantasse in maniera non coerente con il suo universo di illusioni sarebbe un ingannatore, perché egli stesso sarebbe smascherato in quanto tale. Se non sappiamo

che cosa renda "reale" il mondo reale, ci va bene qualunque mondo simulato.

Leibniz ha esposto queste idee fondamentali della sua critica a Descartes in uno scritto (stampato solo nel 1844) che sarebbe dovuto uscire nel 1692 con il titolo *Statera Cartesianismi,* ma, non trovando nessun editore, circolò con il titolo più modesto di *Animadversiones* alla parte generale dei *Principi della filosofìa di Cartesio.*[31] Qui si trova tutto quello di cui si ha bisogno per collocare Leibniz nella tradizione dell'allegoria della caverna.

Dio probabilmente fa in modo che le sensazioni umane non siano causate dalle cose stesse, ma da altro, come nel caso della confusione tra le ombre della caverna e le cose. Come è chiaro, egli potrebbe volere questo soltanto per qualche motivo grave *(ob graves quasdam rationes),* così come ammette nel mondo anche il male, con la licenza della ragione. Dunque un inganno *(decepta)* ci sarebbe, ma non un ingannatore *(sine nota deceptoris).* Questi infatti dovrebbe fare il male intenzionalmente, cosa che è assai difficile, almeno quanto possa essere sgradito all'uomo che gli si faccia chiarezza sulla vera realtà: *Cum potius ingratum nobis futurum sit non falli.*[32] Questo è esattamente il punto in cui fallisce il tentativo di modificare la situazione della caverna e si respinge l'offerta platonica.

Qui tuttavia Leibniz ha titubato e infine ha addolcito la formula nell'originale, sostituendo il *non falli* con *nunc quidem res aliter videre.* Detto altrimenti, e un po' modernizzato: l'unanimità precede l'autodatità. Il che resta senza conseguenze, salvo che si ponga un qualche interesse teorico astratto. Tanto meno ci sono ragioni per introdurre una colpa originara teologico-metafisica, che trasformi l'uomo nell'artefice di un universo di bassa qualità. Qui Leibniz, seguendo i neoplatonici, collega l'allegoria della caverna a una storia antecedente, che *spiega* la discesa nel regno delle

ombre, mettendo in questione la giustizia. Tutti questi riferimenti alla caverna si esplicitano in una sola frase: le anime, a causa delle loro colpe precedenti, potrebbero aver *meritato* una vita piena di inganni e di illusioni, nella quale si scambiano le ombre per cose reali. Cosa che non pare farebbe indietreggiare i platonici, se a loro questa vita sembra un sogno nella caverna di Morfeo.[33]

Descartes aveva fatto della veridicità dell'essere perfettissimo il principio dal quale dedurre la sua credibilità per l'uomo, in modo tale che questo potesse contare sull'affidabilità della sua esperienza del mondo. Ma, per assicurare l'accesso *teorico* al mondo, si doveva abbinarlo addirittura alla morale della divinità? Questa si troverebbe obbligata a impedire la disgrazia dell'uomo. La quale però consisterebbe proprio nel destarsi dal sonno benefico della caverna e nel vedere tutto il passato degradato a mero sogno, nel dover accettare la più ingiuriosa delle fratture nella coscienza di sé. L'obbligo dell'essere perfettissimo nei confronti dell'uomo non poteva giungere sino al punto al quale l'aveva spinto Descartes; risulterebbe di portata inferiore, se l'uomo avesse rinunciato spontaneamente alla forma finale delle sue attitudini, se avesse scelto per sé una felicità minore e se la sua pretesa di conoscere si fosse rivolta a oggetti meno disturbanti - comprese, a maggior ragione, le verità.

Quella a cui Leibniz allude *en passant,* non è la caverna platonica, ma la sua variante barocca. Sul tratto dominante autentico si innesta quasi naturalmente l'idea epocale che *la vita è un sogno*: le ombre sono divenute sogni, ma in quanto tali sono immediatamente recise dalle stazioni della *paideia* platonica, da una successione di comparativi ontologici o, se si preferisce, diminutivi.

Se si può trovare da qualche parte la decisione sul concetto di realtà dell'età moderna, è proprio in queste poche righe.[34] Con questa formula estremizzata non si intende dire

che Leibniz abbia imposto alla sua epoca per decreto la determinazione più fondamentale della sua coscienza. Leibniz ha soltanto mostrato che il progetto cartesiano di una nuova assicurazione della realtà era impraticabile, con quel che inevitabilmente ne consegue. Ha registrato la svolta, non l'ha ordinata. Per prima cosa egli non è più sotto la pressione delle inquietudini che avevano stimolato il dubbio di Descartes e che avevano impresso alla soluzione della sua metafisica i tratti di un'uscita di emergenza. Leibniz non vede più l'emergenza, è per questo che il suo sguardo critico si fissa completamente sulla debolezza di un simile sviamento. Questo però non basta ancora a caratterizzare la distanza. Se si guarda con più attenzione e si assume il parametro degli effetti a lungo termine, Leibniz non ha fatto che estetizzare il *genius malignus* di Descartes. Lo ha potenzialmente trasformato nell'"artista" a cui è dato di ingannare su scala mondiale, quando riesce a non deludere (cioè a non disincantare) il suo pubblico. Potrà risultare sgradevole da dire o da sentire, ma nella *Monadologia* di Leibniz, l'uomo *è* "ingannato", quando si tratta della sua credenza di poter fare direttamente del mondo stesso un oggetto chiaro e distinto. Il mondo fisico dell'esperienza è in realtà il genere più impreciso di rappresentazione che si possa pensare dell'universo delle monadi; per quanto sempre con quel *fundamentum in re,* che esclude che si parli di falsità, anticipando in ciò la funzione della "cosa in sé" di Kant.

Così Descartes e Leibniz traggono conseguenze opposte dalla premessa comune, che rispetto al principio del mondo, all'uomo sia dato il caso più favorevole. Cosa che Leibniz traslerà nella fondazione del suo ottimismo per la metafisica tedesca della prima metà del diciottesimo secolo. La tecnica argomentativa della sua prima critica a Descartes era stata determinata dall' ipotesi che la benevolenza del principio del mondo non doveva essere la garanzia di una relazione realistica con il mondo. Proprio per questo caso,

si dimostrava che da ciò non proveniva né felicità né infelicità, vale a dire: nulla di nulla. L'inganno totale sarebbe a sua volta un universo, quello che Descartes aveva preteso di scoprire e che aveva insistito nel presentare come necessario al bene dell'uomo. Anche la vita come sogno avrebbe il suo mondo di teoria e tecnica, di condizioni di felicità e infelicità-presupponendo sempre la felicità (di un ordine superiore), per non essere costretti a svegliarsi da quel sogno.

Leibniz non poteva più percepire il riflesso dell'angoscia tardomedievale per la salvezza che era ancora in Descartes, per questo non riusciva a seguirne la problematica gnoseologica. Per lui Dio stesso, se non faceva corrispondere alla percezione umana delle cose di un mondo alcunché di simile alla realtà, non per questo era l'ingannatore, il demone pieno di malignità contro lo spirito umano; poteva aver ignorato, se non addirittura "raffinato", per altri e superiori intenti, lo scopo inferiore della corretta conoscenza del mondo. Leibniz corregge anche l'esclusività della disgiunzione, per cui la percezione sarebbe suscitata o dagli oggetti stessi, oppure immediatamente da Dio, dunque senza alcun rapporto con gli oggetti che sarebbero potuti persino non esistere. Leibniz vede la possibilità che la percezione umana sia determinata da un altro fattore ancora, che non avrebbe né il grande nome di "Dio", né quello di "mondo". Questo altro indeterminato, che fungerebbe da fattore disinnescante per il dramma metafisico del dubbio, è un terzo che Descartes avrebbe semplicemente dimenticato di escludere: *non ab alio, hoc probare oblitus est.* Questa lacuna nell'argomentazione stimola l'aspettativa per la "cosa in sé", ma anche il ricordo dell'allegoria della caverna.

Di certo aveva fatto vedere che non c'era affatto bisogno di un demone strapotente per far credere all'uomo che le ombre prodotte con mezzi semplici fossero l'essenza in sé. L'apertura dell'alternativa cartesiana a una terza possibilità

indeterminata non spalanca allo sguardo soltanto la caverna platonica, ma anche la sua versione barocca di caverna onirica: la vita come sogno. L'indicazione di una possibile provenienza sconosciuta delle percezioni diviene un'esperienza familiare grazie al sogno, del quale non hanno responsabilità le cose stesse, né un dio o un demone in azione; è piuttosto l'anima del sognatore a esercitare la propria autonomia che altrimenti le sarebbe sconosciuta, con l'effetto della più intensa affezione dei sensi.

È assai probabile che Leibniz abbia preso come scenario della sua "terza possibilità" la caverna del dio del sonno di Ovidio, che descrive il letto in ebano di Somnus e le forme dei sogni che si dispongono attorno a esso: *varias imitantia formas / somnia vana.*[35] Non occorre più pensare ai sofisti sullo sfondo della caverna platonica. Il più potente mezzo di inganno che rappresentavano, la retorica, ha perso il suo significato; la sua "rioccupazione", mediante la quintessenza del mezzo "estetico" di produzione di effetti, ha posto le basi del concetto di realtà dell'età moderna.

Non occorre decidere chi abbia preso il posto del *genius malignus,* o dei sofisti, nella caverna del dio del sonno; ma anche la domanda sulla via della *paideia,* che partiva da questa caverna per condurre all'essere-che-è, ha perduto senso e determinazione. Il sogno, il tormentoso argomento scettico contro l'esistenza del mondo - dunque ima sorta di polo ontologico della nullità a esso contrapposto -in Leibniz si avvicina per la prima volta a essere suo equivalente. Equivalenza che persiste, se per esempio Schopenhauer vede il senso della tragedia quando, nell'istante della catastrofe, si rende presente la convinzione che *la vita sia un sonno pesante dal quale dobbiamo svegliarci.*[36] Ma è un'equivalenza che si infrange non appena si metta in chiaro che il sogno è un'astuzia dell'inconscio nei confronti dell'io e del suo principio di realtà. Se si prende sul serio questa definizione,

il sogno diventa una minaccia ontologica, che solo mediante decifrazione si può eliminare e integrare come contenuto nella coerenza del senso di realtà. Allora però quell'equivalenza barocca è già da tempo svolta e compiuta, in un "mondo" con un suo proprio diritto e un suo proprio rango, il mondo dell'arte e dell'artificialità, nel senso più vasto e inesauribile del termine. Se mai si riuscisse a fare anche di questo mondo lo strumento di un'astuzia nascosta - che sia della ragione, o dello spirito del mondo, o della giustizia - in esso la problematica delle ombre o dei sogni diverrebbe ancora una volta attuale. E allora nessuno saprà quali demoni occuperanno lo spazio vacante.

Nell'allegoria della caverna, Platone aveva inserito, quasi incidentalmente, una parodia della scienza astronomica: la gara degli incatenati nell'azzeccare la prognosi più certa al passare delle immagini. In tutta l'allegoria questo momento è messo in secondo piano rispetto al susseguirsi di relazioni tra originali e immagini, archetipi e copie, fino all'estrema degradazione delle ombre. La via della *paideia* procede nella direzione opposta, e una volta raggiunto il suo scopo più alto, quel che conta è che questo ordine rimanga lo stesso in ultima istanza. L*'agon* intorno alla sequenza delle ombre sembra invece una mera compensazione della povertà delle ombre in quanto tali. Se ora in Leibniz il sogno prende il posto delle ombre, la possibilità di confonderlo con la realtà consiste proprio in quell'affaccendarsi dei cavernicoli che Platone aveva ridicolizzato: la regolarità del fluire delle immagini. Non aveva sprecato il men che minimo pensiero su come avrebbero reagito gli spettatori delle ombre, qualora la regia avesse evitato la regolarità, lasciando i concorrenti senza: nessuna possibilità di distinguersi. Avrebbero incominciato a essere diffidenti rispetto alla tranquillità con la quale scambiavano sempre le ombre con la realtà? Si può dire che Platone non si pose questo problema, perché non gli interessava, in quanto non era pertinente al contesto del

suo dialogo politico; ma si può anche dire che non poteva interessargli perché non aveva nessuna implicazione con il suo concetto di realtà.

I sogni nella caverna del dio del sonno sono dunque per Leibniz gli equivalenti della realtà, solo se hanno connessioni costanti, per poco che queste possano corrispondere alla legalità sulla quale è fissato il corso della natura. Un criterio che risale alla sua prima critica a Descartes e che viene utilizzato anche nel più tardo confronto con il sensualismo di Locke, nei *Nouveaux Essais.* Anche questa sua opera, che tra i suoi scritti filosofici è la più estesa, rimarrà priva di seguito per i successivi tre quarti del secolo; quando Kant ebbe modo di leggerla, era già prossimo alla critica della ragione.

In questo scritto parallelo al capolavoro di Locke, Leibniz badò a non commettere gli errori della sua *Teodicea.* Sapeva che la scepsi è il fallimento di pretese eccessive. Esigere un'altra realtà da quella che si poteva cogliere con i sogni -*une plus grande réalité* rispetto a quella della concordanza delle sensazioni, dei fenomeni *(celle de phénomens réglés)* -, voleva dire esigere quel che egli stesso aveva fatto seguendo il principio di ragione sufficiente: dedurre la realtà dalla possibilità, salvo poi tornare tra le braccia dei cartesiani.[37] Il mondo dei sogni è un mondo come quello delle cose; ma noi discemiamo nettamente tra sogni e percezioni sensoriali, perché non possiamo collegare gli uni alle altre, di conseguenza il sogno è una specie di mondo a parte (c *'est comme un monde à part*).[38] Il problema dei sogni dunque non consiste nel "significato" dei loro contenuti, che emergerebbero da una procedura interpretativa, ma nel loro rapporto, sempre che ci sia, con il mondo del medesimo individuo da sveglio.

Se si osserva da qui la forma più differenziata che il problema del sogno avrebbe assunto, cioè la *Traumdeutung* di

Freud, si riesce a cogliere senza difficoltà che questa puntualizzazione sulla coerenza della vita sarebbe diventata determinante rispetto a tutte le procedure classiche di interpretazione di simboli isolati. E questo a partire da un concetto di realtà che non ammette più evidenze momentanee, o quanto meno non le privilegia, anche se la prassi dell'analisi dei sogni non poteva mantenersi al livello della sua esigenza originaria e avrebbe continuato a ricadere nella comodità di una simbolica univoca.

Quanto a Leibniz, fu il suo prediletto principio di continuità che lo costrinse a individuare, tra la forma più alta di attenzione diurna (*attention*) e il sogno, una serie di passaggi che al posto dell'intraducibile "meditazione" si orientassero nella direzione del sogno; donde risulta evidente che il punto di passaggio più delicato si trovi in una specie di fantasticheria diurna consistente nell'abbandonarsi a determinati pensieri per puro piacere e senza fine alcuno. Cosa che accade, non senza il pericolo di soccombere, non tanto alla *rêverie,* quanto all'imbecillità pura e semplice (*folie*), dimenticandosi di se stessi e indugiando su immagini oniriche e chimere o castelli in aria: *on s 'oublie, on oublie le die dur hic, on approche des songes et des chimères, on bastit des chasteaux en Espagne.* La "fenomenologia" del passaggio può essere più o meno corretta terminologicamente; il principio è chiaro e tende a profilare il sogno come un mondo a sé, ordinato secondo determinate regole, in grado di soddisfare il criterio di realtà della coerenza immanente, benché resti inesaudito il postulato della connessione con il mondo dell'esperienza.

Ciò che non rientra nella concordanza e nella possibilità di connessione dei vissuti può essere della massima importanza per molti, ma non per tutti: Paolo aveva visto aprirsi il terzo cielo, ma non riuscì a condividere con nessun altro questa esperienza[39].

Da tali considerazioni diviene chiaro che l'allegoria platonica della caverna possa far svolgere la sua funzione solo presupponendo che ogni grado della *pai-deia* si colleghi con il precedente. L'allegoria illustra la differenza tra connessioni orizzontali e verticali, ma anche l'indipendenza funzionale di entrambe. Tuttavia, la discriminazione ontologica dei "mondi" inferiori delle ombre e dei sogni è eliminata da Leibniz, a favore del riconoscimento del diritto immanente alla *loro* rispettiva "realtà", derivato soltanto dalla regolarità dei loro accadimenti. Ma il sogno non è sufficientemente lungo, non quanto serva alla vita come *sua* realtà.

Leibniz non pensa la realtà a partire dalla sua "garanzia" dovuta all' *essere* perfettissimo, come ancora voleva Descartes, ma la intende come la necessità immanente della perfettissima *possibilità*: la realtà è conseguenza della possibilità. La "creazione" è allora solo una supposizione accessoria su come si sia formata la migliore delle esistenze possibili tanto invocata; qualsiasi "autogenesi" cosmogonica le sarebbe equivalente.

Dalla sua dissertazione del 1666 sulla combinatoria, Leibniz aveva inseguito l'idea di una *scientia generalis,* una scienza delle possibilità, che comprendesse la realtà come suo "caso ottimale", cercando poi persino di dedurla in conformità con il principio di ragione sufficiente. Di nuovo un'idea barocca, di quelle che all'epoca erano nell'aria, come mostrano altre menti ambiziosamente enciclopediche, come Wilkins e Kircher, che stavano pianificando qualcosa di simile.

Lo sfondo immaginativo di questa concezione non è la caverna, ma il labirinto. Leibniz ha appunto paragonato la sua *characteristica realis* al filo di Arianna: *Sans cela notre esprit ne scauroit faire un long chemin sans s 'égarer.*[40] Il lemma *filum* basterebbe già da solo, anche senza il nome della sua premurosa inventrice, a rinviare allo sfondo metaforico

del labirinto.[41] Si deve senz'altro ricordare che questo filo di Arianna non serviva per trovare una via d'uscita da una situazione iniziale di smarrimento. L'avvio per l'utilizzo metafisico della metafora, Leibniz lo dà subito prima della pubblicazione del *Systeme nouveau de la nature,* cioè nel *Journal des Scavans,* del 1695, con un trattato dedicato all'*Emendamento della filosofia prima* e al *concetto di sostanza,* dove il concetto della sostanza è collegato con quello della forza, che si pone come *vita activa* tra l'attitudine e l'azione, con un'inclinazione (*conatus*) verso quest'ultima, la quale basta a sé per mettersi in funzione, senza spinte dall'esterno, semplicemente eliminando una resistenza: *ita per se ipsam in operationem fertur.* E' la stessa idea fondamentale che sta alla base della migliore delle realtà possibili, in quanto *conatus* della qualità. Non è un caso che, con tale uguaglianza nel modello procedurale, il labirinto riemerga proprio qui, per delineare la specificità del "metodo": *velut fìlum in Labyrinthe, cujus ope non minus quam Euclidea methodo ad calculi instar quaestiones resolvantur…*[42]

Rispetto al metodo come filo di Arianna, non si può non vedere come la ripetibilità sia divenuta essenziale. Per questo viene abbandonato il paradigma mitico, nel quale il filo dell'amata consentiva il ritorno dell'eroe Teseo, certo, ma non diventava inutile per i turisti che si sarebbero recati in futuro a visitare ed esplorare il labirinto, come fa per esempio una cordata alpinistica dopo la prima ascensione. Nondimeno, non va mai scordato il significato della sicurezza del ritorno, quando la ragione sonda i suoi specifici "labirinti dell'infinità": il continuo e la libertà; ambedue contengono la minaccia del *regressus ad infinitum,* se non ci si ritira per tempo dal loro coinvolgimento, per occupare un altro punto di vista. Dunque non è più l'universo stesso quel che si rende paragonabile al labirinto e attraversabile grazie al filo, come aveva creduto ancora Francis Bacon nella prefazione del *Novum Organum.* Nei *Nouveaux Essais* infatti il

filo si è completamente trasformato in uno strumento tecnico che garantisce al metodo analitico di ripetere i tentativi sbagliati, quando la natura del problema spinge a tentare tutte le direzioni e a ritornare ogni volta al punto di partenza, perché non ci sono scorciatoie di collegamento tra le vie intraprese.[43]

Anche qui la salvaguardia del punto di partenza ricorda Arianna, che quasi sempre si evita di nominare, dalla cui fedeltà tutto dipendeva, e che proprio per questo sarebbe stata colpita così "precisamente" dall'infedeltà dell'abbandono sull'isola di Naxos. È chiaro che l'abbandono della principessa abbia un suo scopo: fissare il filo sul punto di partenza è un'operazione che serve all'infinita ripetibilità, ma deve essere un'operazione meccanica, non garantita psichicamente, non "occupata" personalmente e perciò anonima. Nondimeno, per Leibniz l'aver sconfitto una volta per tutte il labirinto - esattamente come farà Kant, introducendo il concetto di "fenomeno" per superare la dialettica della ragion pura -, è una vicenda che si trova già forgiata nell'eliminazione dei concetti di spazio assoluto e di tempo assoluto: aporie create dalla ragione, per le quali la ragione deve procurarsi un *filum cogitandi.*

Quando Leibniz dice che con il suo concetto di infinità è stata gettata nuova luce sui due labirinti, quello del continuo e quello dell'infinito, si può facilmente vedere quanto siano incompatibili la metafora del labirinto e quella della luce. Nel labirinto la luce non serve a niente. Quel che serve è o il piano di Dedalo, o il filo di Arianna. Sconfiggere il palazzo della perdizione è tra l'altro pertinenza più del tatto che della percezione visiva. Nella caverna, la luce che filtrava dall'ingresso aveva fornito un punto di orientamento per l'uscita; il labirinto a cielo aperto invece, malgrado l'illuminazione uniforme, costringe a percorrere a tastoni i suoi vicoli ciechi, alla ricerca dell'unica via d'uscita.

Il filo di Arianna è un dispositivo di salvataggio per l'autoconservazione, non è un filo conduttore della *paideia.* È questo che fa la differenza per quanto riguarda i ruoli dei protagonisti; in Platone, colui che ha raggiunto il grado sommo e unico di distanziamento dalla caverna, deve assumere proprio per questo la funzione di arconte iniziato alla filosofia e fare ritorno alla caverna, da coloro che non erano stati all'altezza di quell'impresa, né l'avrebbero saputa desiderare. Il mito conosce solo i mostri superati nel passato. Il minotauro mangiatore di uomini è morto, quando l'eroe lascia il labirinto è divenuto un semplice ricordo. Anche questo emerge dalla colpevole infedeltà di Teseo: l'astuta custode della sua sorte, letteralmente appesa a un filo, sarà da lui abbandonata sull'isola di Naxos, ad aspettare il dio che la traslerà tra le stelle.

La metafora del labirinto non è utilizzabile per futuri chiarimenti *[Aufklärungen].* Non c'è più nessuno - e non deve più esserci - che regga il filo. Se tutti volessero entrare insieme nel labirinto, non li si vedrebbe più. Ma sarebbe sufficiente una modifica nel mito: passare dal tatto all'ottica, dal filo al progetto di costruzione.

Lichtenberg, che non delude mai, ci lascerà un'osservazione a questo proposito. Nella prima edizione del poema didattico *Essay on man* di Pope (pubblicato in tedesco per la prima volta da Brockes, nel 1740), a proposito dello smarrirsi nel labirinto si diceva: *A mighty maze of walks / without a plan* ["Un enorme labirinto di percorsi / senza alcun piano"]. Per le edizioni successive del suo fortunato poema, Pope preferì scrivere: *A mighty maze but not/without a plan* ["Un enorme labirinto, ma non / privo di piano"]. Lichtenberg considerava giustamente questa modifica come rappresentativa di un'epoca. La prima versione era *evidentemente un controsenso, perché se davvero nei percorsi del labirinto non ci fosse alcun piano, allora non sarebbe ne-*

cessario cercarne uno, ed era proprio questo che il poeta voleva fare.[44] Come si vede, Lichtenberg attribuisce immediatamente all'autore del verso programmatico l'ottimismo metafisico per il quale il piano del labirinto debba essere non solo esistente, ma anche conoscibile (con il che ogni filo d'Arianna diverrebbe obsoleto). La finalità del labirinto implicava il suo contrario: chiunque vi entri, parteciperebbe al destino di chi vi è prigioniero, e non cambierebbe nulla se anche uccidesse il mostro: giungendo fino a lui, ne prenderebbe inevitabilmente il posto, dal momento che non aveva legato bene il filo di Arianna, o qualche altro filo.

Leibniz è stato il primo ad accostarsi al pensiero che non l'universo - come in Bacone o anche in Pope - ma la ragione fosse il labirinto, o che lo creasse "intorno a sé" e contro di sé, per non trovare più l'uscita. Kant - nonostante la sua predi-lezione per il gusto razionale di costruire torri (babilonesi), per la disciplina dell'"architettonica della ragione" e la sua "dottrina del metodo" - ricorrerà al labirinto di Leibniz e lo perfezionerà, anche se per lui il *filo conduttore del metodo* non sempre coincide con quello di Arianna. Il primissimo scritto dell'ancora studente Kant, nel 1747, riguarda il concetto e la qualità della *vis viva,* la cui somma costante nel mondo era stata ipotizzata tanto da Descartes quanto da Leibniz come criterio della sua divina razionalità, senza concordare sulla formula della *stima delle forze.* Su questa questione della *mensura* i leibniziani avevano preso il sopravvento sui cartesiani, cosa che Kant spiega come una conseguenza dell'*apparenza della verità,* con la quale in seguito avrebbe costantemente dovuto confrontarsi.[45] E questa "apparenza" appartiene al piacere che la ragione prova nei suoi stessi prodotti e a cui si dedica lungo le sue strade senza uscita. L'aver individuato in modo così repentino questo pensiero fondamentale conduce Kant, alla fine della sua trattazione, di nuovo a Leibniz, senza il cui *filo conduttore dell'ottima legge della continuità,* egli ammette,

non avrebbe concluso nulla. Era l'unico mezzo *per uscire da questo labirinto* [46]

È ancora come se quelle che attirano la ragione sulla cattiva strada dell'*apparenza della verità,* non fossero altro che attrattive "estetiche", come se la ragione si compiacesse narcisisticamente allo specchio delle sue costruzioni perfette. In qual misura la ragione ceda a necessità risultanti dalla sua stessa natura, è messo in piena luce nella "dialettica trascendentale" della prima *Critica,* un buon quarto di secolo dopo quella prima prova di forza dello studente. Le aporie della ragion pura sono un labirinto secondo il modello che già nella dissertazione sulla prova dell'esistenza di Dio del 1770 appariva come il destino, in quanto i suoi sostenitori non facevano che proiettare concetti del mondo nell'extramondano: *ultra mundi terminos ad ipsum ens extramundanum, tamquam condicionem existentiae ipsius, transtulerunt, inextricabili labyrintho sese involvunt*,[47] La procedura di Kant è di "dividere" la ragione in soggetto e oggetto della "critica": in quanto soggetto critico, la ragione decifra il piano del labirinto, seguendo le proprie tracce come fossero quelle dell'oggetto critico, per riunirsi di nuovo nel sobrio piacere costruttivo della "dottrina del metodo": nell'"architettonica" come *arte del sistema.*[48]

Anche se Leibniz crede di aver tolto dal mondo due problemi labirintici, il suo labirinto resta la minaccia dei costrutti che l'uomo inevitabilmente si crea svincolando i suoi concetti dalla continuità dell'essere. È una minaccia che non può trascurare, come il problema insoluto sollevato da Descartes, che mette in dubbio la reale esistenza del mondo. Su questo punto Leibniz aveva ammesso l'allegoria della caverna e non aveva avuto bisogno di quella del labirinto; in effetti nella caverna si può vivere, nel labirinto no. Poter vivere nella caverna non è certo espressione del suo postulato di tolleranza, ma una delle versioni dei suoi pressuppo-

sti ontologici. La profilassi contro la disgrazia dogmatica e quella scettica sta nell'evitare le richieste eccessive, come le aveva costituite Platone nel comparativo ontologico e infine nel superlativo del bene che è al di là dell'essere; o come ancora nella pretesa di Descartes di ottenere una garanzia per l'esistenza del mondo. Finanche la tesi di Leibniz che risultò più scandalosa per il suo secolo, quella del migliore dei mondi possibili, servì al suo ideatore come mezzo razionale per evitare i debiti insolvibili della giustificazione. Si è molto più lontani dall'illusionismo di quanto sarebbe risultato dalla polemica di Voltaire e degli altri "realisti".

Il migliore dei mondi possibili è un granello di realtà nell'enorme massa vorticosa delle possibilità - l'esonero da una decisione che sta in ogni contingenza, quella se si possa pensare e fare qualcosa di anche solo un po' diverso dal solito. Questo è in stretta relazione con ciò che Leibniz chiama la sua "massima generale": prendere da tutto senza essere troppo schizzinosi.[49] Anche qui, non fa mostra di condividere il desiderio di Descartes per un nuovo inizio che riconfiguri tutta la tradizione: nelle scuole dei filosofi c'è più ragione di quanta si creda, ma ciò non giustifica il desiderio di incominciare la filosofia *ab ovo.* Leibniz ha un atteggiamento prospettivistico nei confronti del corso storico del pensiero[50], ovvero degli aspetti mutevoli di un complesso di realtà e possibilità, che senza di essi non è mai accessibile e che pertanto, essendo inesauribile, contiene sempre qualcosa d'altro da scoprire. Da questo punto di vista, è sempre troppo presto per esprimere un giudizio sulla storia.

La massima generale determina anche la sua visione del platonismo. Non si dovrebbe consentire di deformare Platone con i platonici, perché questi furono inclini alla mistica, alla magia, e pronti a credere a tutto questo genere di prodigi. L'alterazione di Platone compiuta da coloro che lo hanno tramandato, come Piotino o Marsilio Ficino, è stata

presa troppo poco in considerazione. Leibniz ha letto Platone e Plotino, come scrive ancora nel 1714, nella sua lettera a Nicolas Remond, dove rende conto della sua formazione, e li ha letti non senza soddisfazione (*contentement*).[51] Non si trattiene peraltro dall'affermare che Platone stesso, con le sue ambiguità e le sue esagerazioni, avrebbe dato adito alle stravaganze dei suoi epigoni di dubbio talento, Plotino, Giamblico, Porfirio, Fiostrato e Proclo. In tal mondo il suo genio sarebbe passato nelle loro mani, e lui avrebbe finito per svolgere il ruolo del poeta: il poeta deH'anima del mondo, delle idee al di là delle cose, dell'unificazione dell'anima negli inferi, e appunto anche dell'ombrosa caverna delle immagini: *de Antro ilio umbroso imaginum.* Su tutto ciò i platonici si sarebbero gettati con tanta avidità da alterarlo, ricoprendolo di molte nuove fantasticherie. Per questo bisogna ritornare a Platone stesso: al sistema della filosofia platonica (*systema philosophiae Platonicae),* che sorprendentemente nessuno avrebbe ancora presentato in quanto tale.

Leibniz deve aver pensato anche a se stesso, quando diceva che tutti fino a quel momento erano stati completamente presi dagli pseudoplatonici. Il suo abbozzo dell'autentico sistema filosofico di Platone è concepito giustappunto secondo la misura del proprio. Al centro sta la sostanza spirituale che è semovente, a differenza della materia, alla quale occorre attribuire più apparenza che realtà *(plus apparentiae quam realitatis habentem),* E' qui che Leibniz avrebbe trovato l'aggancio per la sua identificazione di forza e sostanza nella monade. Se è corretto, non esagera nel dire di non aver notizia di nessun filosofo che meglio di Platone avesse saputo esprimere giudizi sulle sostanze incorporee. Dopo di lui, contenuti dottrinali tanto elevati ed esatti sarebbero rimasti sepolti, avvolti nelle vanità, per tanto tempo. Con l'individuazione di questo centro sistematico, Leibniz non definisce tanto una circostanza sto-

rica, quanto la posizione e il ruolo che egli stesso si attribuisce in relazione al platonismo. In tal senso era inevitabile che ponesse la dottrina delle idee e la *paideia* dell'allegoria della caverna inquadrata in essa nella zona d'ombra del platonismo, in quanto punto d'attracco per gli sviamenti e le contaminazioni degli pseudoplatonici. È colpa loro se il platonismo fu consegnato alla corruzione storica, e dunque al bisogno di salvezza che viene offerto dalla monadologia.[52]

Leibniz è un prospettivista. Anche la caverna per lui è una situazione prospet-tivistica: basta voltarsi per vedere tutto in maniera diversa. Nello stesso anno in cui si presenta come l'ultimo sostenitore del sistema platonico, descrive il suo pensiero come fenomenismo radicale in una lettera, mai inviata e lasciata solo in forma di bozza, a Nicolas Remond, della seconda metà del 1714. Si potrebbe dire che in un pensatore con una massima generale come quella di Leibniz, la "monade" debba svolgere un ruolo finanche eccessivo in quanto prodotto di convergenze. Essa possedeva quel che egli aveva voluto trovare in Platone: l'identificazione di sostanza e forza motrice, da collegare al primato cartesiano del *cogito* come certezza di sé. Ma se il criterio fosse stato questo, all'esperienza fisica non sarebbe rimasto che il "residuo" ineliminabile del "fenomeno" appena fondato. Ogni datità si intenderebbe provvisoria, senza che ciò vada a discapito del soggetto conoscente, che sarebbe in grado di cavarsela anche con qualcosa di meno della verità perfetta e incondizionata, intendendo la propria conoscenza *un benefice du temps* come qualunque altro.[53]

Il fenomeno platonico era copia e copia della copia; a Leibniz non interessava nulla di tutto ciò. Il suo fenomeno è veduta parziale della cosa, e dipende dal relativo punto scelto su un percorso, il quale non condurrebbe affatto più vicino alla cosa o dentro di essa, ma solo attorno a essa. L'inconveniente estremo di ogni veduta parziale era prende-

re il retro per il davanti. Un'eventualità che non poteva verificarsi nella caverna; occorreva cambiare la metafora in qualcosa che accadesse in un paesaggio all'aria aperta. L'equivalente della *paideia* non può più essere la via di collegamento più breve tra il grado minimo e il grado massimo di essenza; piuttosto lo scorrere di punti di vista e di veduta equivalenti, fino a raggiungere una configurazione di oggetti [*Gegenständlichkeit*] sicuramente identici, ma non per questo corporei.

Al prezzo del fenomenalismo si poteva evitare il dualismo della sostanza e nondimeno soddisfare l'esigenza di Platone di attenersi all'essere-che-è. Solo che non si poteva più parlare della stessa realtà con una stessa lingua. Forse è per questo che Leibniz non spedì la sua lettera a Remond. Avrebbe dovuto spiegare in quale lingua e di che cosa stesse parlando utilizzando termini come "sostanza" e "forza viva". La caverna è una prigione di incatenati, solo per questo non la si può coinvolgere nel contesto della pluralità linguistica, né intendere come una visione tra le altre. Questo però dipende meno dalle ombre e più dalle condizioni dei loro spettatori.

Che cosa significa allora *fondare* i fenomeni? In ogni caso non significa che tra le sostanze monadiche e i fenomeni fisici ci sia un rapporto analogo a quello che c'è tra le idee platoniche e le ombre, ovvero tra l'archetipo e la copia. Piuttosto si propone di far luce sulla prevedibilità della sequenza delle ombre. Ciò che del momento fondativo toma buono al fenomenalismo consiste solamente nel nesso con i fenomeni: *cette apparence a de la vérité en tant que ces phenomenes sont fondés, cest à dire consentons.*[54] La realtà dei fenomeni [*Erscheinungen*] consiste in una certa affidabilità del loro apparire *[Erscheinen],* che non si basa né su un rapporto causale con le sostanze stesse, né sul reale influsso reciproco. Quel che in Descartes è la seconda sostanza della

res extensa, i suoi movimenti, la meccanica della spinta e della pressione, la divisibilità reale del continuo - tutte queste cose sono fenomeni ben fondati, per il fatto che non si neutralizzano mai reciprocamente *(qui ne se demente jamais)* e dal momento che è possibile chieder conto della loro legalità. Questa possibilità di messa in questione non è più quella della domanda cardinale di Descartes, se il mondo sia come ci appare. Solo in quello che appare, così come appare, sta il potenziale di un mondo che è così reale come è e come può esserlo.

Tutto dipende da come si domanda. Se si domanda come Descartes, non ci si può attendere altra risposta che quella per cui i fenomeni ben fondati sarebbero come dei sogni esatti e perseveranti *(commes des songes exactes et perseverans).* Se si considerasse la stessa "cosa estesa" come una sostanza - ovvero una cosa ultima: l'essere-che-è nel senso platonico -, si finirebbe in un labirinto di difficoltà collegate al concetto di continuo materiale. Si farebbe esattamente quanto avevano fatto gli abitanti della caverna di Platone: considerare le ombre come l'essenza stessa. Il cambiamento realizzato con il dualismo cartesiano trova i rimproveri filosoficamente più severi, sintetizzabili nella formula: *Ce sont des fictions propres à contenter l'imagination mais où la raison ne trouve point sa compte.*

Contro questa contrapposizione tra immaginazione e ragione si dovette dire tuttavia che la soddisfazione dell'immaginazione può dotarsi del predicato di "ben fondata", nonostante la supposizione che essa si limiti a fornire una determinata interpretazione dell'affidabilità dei fenomeni. In ogni caso, con non minor diritto di quello che Leibniz reclama per i fenomeni, così come per lo spazio e il tempo, in quanto minacce del principio di ragione sufficiente. Da qui si giunse alla soluzione che il fenomenalismo avrebbe trovato soltanto nella fenomenologia di Husserl: la concor-

danza dei fenomeni come ragione sufficiente per la coscienza di realtà e dunque per l'applicazione del predicato di esistenza; comunque alla condizione aggiuntiva, che la concordanza, nell'ultimo stadio, sia quella dell'intersoggettività. I sogni non devono soltanto essere concordi in se stessi, ma devono anche essere assimilabili gli uni con gli altri, per principio: i sogni di chiunque con quelli di chiunque altro. Cosa che già Eraclito aveva negato ai sogni.

Anche in questo contesto Leibniz ammette che Platone sembri aver colto qualcosa: *Platon paroit en avoir vu quelque chose…* Egli aveva accordato meno realtà alle cose materiali, donde gli scettici sorti nella sua Accademia si sentirono autorizzati a trarre la conclusione che esse non esistevano affatto. Cosa che il magnanimo Leibniz seppe portare ancora sotto la sua "massima generale": *ce qui se peut expliquer raisonnablement.* Non gli sembra più tanto minaccioso il rischio della pretesa eccessiva, come nella controversa con Descartes, quanto quello della confusione tra essere e apparire.

Per Leibniz, Platone fornisce una garanzia esattamente contraria. Sfugge alla sua attenzione il fatto che il correlato delle idee e della loro identificazione con la non-essenza sia inevitabilmente il riconoscimento delle idee, dunque di un'essenza di nuovo troppo esigente. Basterebbe non prendere le cose come fingono di essere, per non finire nel labirinto della contraddittorietà dei corpi come *continua.*

Il fenomenalismo è il filo di Arianna. È la stessa via d'uscita che alla fine del secolo imboccherà Kant nella dialettica trascendentale, per ovviare alle conseguenze della ragione che minacciavano la ragione: il ritiro della pretesa di essere da parte degli oggetti dell'esperienza che si assestano sul livello fenomenico. Leibniz vede in Platone giustappunto la prefigurazione di questa via: ci sono solo le ombre, solo i fenomeni, e non c'è bisogno che vi siano disorientamen-

ti in cui essi dovrebbero precipitare la ragione, qualora fossero, come fingono di essere, la vera essenza.

Se Leibniz spende poche parole sulle idee platoniche, non ne spende neanche una sulle sue monadi. Questi due elementi capitali della sistematica sembrano quasi marginali nella prospettiva dell'autoconservazione della ragione: dove ne va della nuda esistenza, non importa poi molto che cosa sia l'essere-che-è. In ogni caso non è lecito accampare pretese sull'esperienza. Detto altrimenti: il comparativo ontologico illustrato nell'allegoria della caverna non può più costituire la norma della *paideia.* A Leibniz piacerebbe che questa differenza non fosse nient'altro che una questione di linguaggio. La caratteristica più importante del fenomenalismo, che Leibniz espone a Remond, è la prudenza di rinunciare all'autoaffermazione. Si vorrebbe desiderare, ma nel contempo si deve escludere, che Platone abbia detto qualcosa sul tipo di espressioni con le quali gli incatenati della sua caverna avrebbero potuto fare delle scommesse sul loro *agon.* Tuttavia è possibile desumere che non abbiano detto che a loro questo o quello *appariva,* piuttosto senza dubbi e tentenna-menti offrivano le loro previsioni affermando di volta in volta che dopo quello *c'era* questo. Se si volesse essere più cauti nelle proprie affermazioni, si dovrebbe supporre un bisogno di non accontentarsi di tali misteriose umbratili datità.

Per Leibniz è una questione di mutamento linguistico che dipende dalle varie scuole. Rivolgendosi a Remond, ricorda che in precedenza si era espresso ora nella lingua della scolastica, ora in quella dei cartesiani, al momento cercava una modalità espressiva che potesse essere compresa anche da coloro che non si fossero ancora compromessi con la lingua dell'ima o degli altri.[55] L'introduzione delle "monadi" sembra un artificio per svicolare tra le lingue della preistoria dogmatica.

Una lingua scolasticamente neutrale può essere soltanto descrittiva. Deve evitare qualunque affermazione dogmatica circa la differenza tra essere e apparenza. Questa tensione collega il fenomenalismo di Leibniz alla fenomenologia di Husserl di due secoli successiva. Ma Leibniz non lascia trapelare nulla sullo strumento della riduzione che, visto con i suoi occhi, dovrebbe apparire come una tecnica sopraffina per evitare vincoli dogmatici, invece di essere l'accesso alla "visione essenziale". Forse con questa precisazione Leibniz avrebbe avuto più ragione di Husserl. Entrambi, con gli stessi presupposti, giungono al problema della neutralità ontologica del linguaggio. Trovano una credenza nell'essere indotta dalle scuole o dalla scienza positiva e ne esplicitano le implicazioni. Ciò che Leibniz cerca di raggiungere, lasciando semplicemente "apparire" i fenomeni, Husserl lo estorce con il colpo di mano della riduzione che deve rendere possibile la descrizione dei fenomeni eliminando ogni supposta esistenza. Ma la descrizione è anche una condizione della caverna: come si potrebbe se no pronosticare in essa qualcosa come ciò che deve apparire, e riconoscerlo come ciò che è apparso, senza convertire la visione in descrizione, senza il "concetto" dell'assente come qualcosa di descrivibile?

Da questo punto di vista, gli abitanti della caverna di Platone avrebbero patito semplicemente la mancata conoscenza della storia della filosofia. Avrebbero avuto ciò che è divenuto una qualità tanto agognata dell'esperienza, vale a dire l'"immediatezza"; ma proprio questa li avrebbe lasciati prigionieri di una situazione, che Leibniz avrebbe definito come la trasformazione della caverna delle ombre nel labirinto delle contraddizioni.

La radicalità del problema emerge quando percezione e concetto vengono considerati come eterogenei e il contributo del concetto viene visto nell'anticipazione di un mon-

do dove i sensi si introducono per la prima volta, o che si spalanca al primo sguardo stupefatto. Si può dire anche così: per ogni fenomenalismo, il concetto di essere è superfluo, anzi incomprensibile. Non si ritiene che il mondo esista, perché non si ritiene che potrebbe anche non essere, per poi esigere un fondamento per cui nondimeno c'è. Il predicato di esistenza sopraggiunge in generale soltanto se si oltrepassa la sfera dei fenomeni con l'aiuto della negazione.

Solo guardando retrospettivamente alla sua via della *paideia,* il liberato dalle catene della caverna platonica poteva negare che ciascuna precedente dimensione avesse contenuto la vera essenza. Per i reclusi della prima dimensione, era impossibile trovare nelle loro datità qualcosa come un concetto di essere: non avrebbe avuto senso dire che quel che si mostrava loro era reale. Il loro fabbisogno di logica deve essersi generato unicamente dal rifiuto di prognosi inesatte nel corso delle loro gare. Ma l'affidabilità o l'alterazione della sequenza nella processione delle ombre, rispetto alla costante preoccupazione e all'impressione di una regola, non avrebbero contribuito all'insorgere di un pensiero che prima di tutto si manifestasse nel liberato: il pensiero che il modo di essere di queste ombre era un non-poter-essere, e appunto per questo si sarebbe dovuto assegnare loro il grado di essenzialità più basso e umile dinanzi a ogni comparativo ontologico.

Questa è la dottrina che il ritornato avrebbe dovuto condividere con i suoi compagni, ma proprio per via di questa, essi avrebbero ricambiato uccidendolo, se avessero avuto mano libera. Il concetto di essere, in quanto nucleo concettuale della *paideia* ascensionale, sarebbe stato nel contempo quanto di più intollerabile per il tranquillo fenomenalismo di quelli che erano rimasti indietro. Ciò nondimeno, posto che gli fosse rimasta qualche opportunità dottrinale, il ritor-

nato avrebbe avuto il punto di collegamento del concetto, che anche gli incatenati dovevano formare e applicare, nella misura in cui svolgevano le loro competizioni con considerazioni sull'assente. Doveva essere possibile parlare di ciò che non si poteva affatto percepire. In un certo senso, i mezzi di questo parlare erano di un'"entità minore" rispetto alle stesse ombre, nella cui forma si presentava o meno ciò di cui si parlava, così come se ne parlava - qualcosa che in ogni caso si sarebbe presentato o meno per quel che era. Lo era già stato.

V. L'ottica dei ciechi nati

Il mito platonico della caverna si basava sull'implicazione che nel grado più basso delle copie non si potesse parlare dei rispettivi archetipi; se questo accadesse, tuttavia, l'*anamnesis* sarebbe indispensabile. Nella lingua deU'empirismo questo problema si fa ancor più drastico, ed è noto come quello dei ciechi che discorrono sui colori.

È Leibniz a occuparsene: come metafora della capacità dell'uomo che, quando ancora le sue rappresentazioni sono oscure e imprecise, è capace di trattare le cose con il linguaggio, padroneggiandone i segnali occasionali al posto di quelli essenziali. A questo riguardo, la metafora dei ciechi che parlano dei colori rappresenta un esito dell'autoaffermazione razionale in un caso estremo di assoluta impossibilità di venire a capo dell'evanescenza del significato, quanto meno per stabilire un rapporto tra i nomi, come facevano i reclusi della caverna platonica. Questo problema nel terzo libro dei *Nouveaux Essais* diviene il tema centrale del dialogo sulla povertà referenziale delle idee prese in se stesse, nella loro stessa profondità *(des idées de son propre fonds) :* povertà referenziale sia rispetto alle qualità delle cose, sia rispetto ai concetti che gli altri hanno di esse.

Qualcosa si intende sempre, per quanto il pensiero possa essere vuoto di intendimento; lo esige il principio di continuità. La *debolezza* delle ombre platoniche lontane dall'essere, secondo il criterio moderno dell'autoaffermazione è

diventata la carta d'identità della *forza* della ragione. Nel dialogo di Leibniz contro Locke, il personaggio di Teofilo non dubita *qu 'un aveugle ne puisse parler pertinemment des couleurs;* anzi, potrebbe fare un panegirico della luce che non conosce, ma che avrà pure un qualche effetto nel mondo in cui vive. Perché in questo "mondo della vita", la coscienza non attraversa, o attraversa raramente, la sfera delle parole. Il cieco che parla dei colori, lo fa a suo vantaggio: sfrutta l'imprecisione degli altri per la sua imprecisione. È un mondo dove è possibile, se non frequente, *que nos idées et pensées sont la matiere de nos discours et font la chose meme qu 'on veut signifier…*[56] Le parole che gli incatenati dicono sulle ombre e sulle loro relazioni, non già le ombre stesse, sono un limite ultimo, estremo: la loro ragione può essere messa in discussione solo da chi si senta sicuro di aver raggiunto livelli e possibilità superiori. Il fenomenalismo della lettera a Remond avrebbe imposto anche qui una certa discrezione: l'inconveniente delle ombre è più grave di quello dei "fenomeni", perché hanno solamente *un* lato e sono dunque oggetti identici per chissà quanti soggetti, simili in ciò a quelli astronomici. Leibniz ha riconosciuto questa mancanza di esemplarità da parte dei "fenomeni" e ha preferito come esempio le "vedute" che si hanno di una città quando le si cammina attorno. A questo riguardo il linguaggio passa in secondo piano: l'identità dell'oggetto risulta dalla continuità del movimento di chi le gira attorno e dall'osservazione della condotta di altri che magari partono da punti di vista diversi per riferirsi percettibilmente alla medesima "cosa".

Si avverte tutto il peso di questa riflessione quando si consideri la cecità come metafora della condizione ottica dell'uomo nell'universo: rispetto alla nostra parte di "visibilità" del mondo, non siamo pressappoco come ciechi nati che parlano sempre di ciò di cui non hanno nessuna percezione? Nei *Nouveaux Essais,* il dialogo tra le figure denomi-

nate allegoricamente Filalete e Teofilo, è in generale poco "acceso", come oggi si dice, ma può prendere toni eccezionalmente vivaci, quando si tratti del vecchio argomento della *grandeur* o della *misère* dell'uomo, della sua distinzione metafisica o della sua povertà naturale. E più in particolare, della misura della sua ignoranza: le capacità percettive si comportano nei confronti dell'infinità del reale come quelle dei ciechi nei confronti dei colori? Per quale ragione debba essere proprio Filalete a osservare che la nostra *ignorance* sia infinitamente più grande della nostra *connoissance,* si spiega solo con la predilezione di Leibniz per qualunque infinità, dunque anche quella della conoscenza che ancora manca, in relazione con il sapere già acquisito - perché questa antropologia non è "ottimistica" nel senso usuale di questo termine che allora non esisteva neppure. Tra gli esseri pensanti, l'uomo occuperebbe il posto più basso, perché non possiede le facoltà per conoscere l'infinità delle creature dell'universo e le loro qualità - esattamente come i ciechi in rapporto con i colori.[57]

Teofilo obietta a tal proposito che non ci si dovrebbe sottostimare senza motivo: *Pourquoy voudrions nous nous degrader sans nécessité?* Anche il sospetto postcopernicano di non essere che che abitanti di un angolo dell'universo dall'infima visuale si potrebbe respingere notando quanto propizia sia comunque la nostra posizione nel sistema solare, tanto da riuscire a coglierlo nella sua interezza. Questo vale per la visibilità del sistema, non però - come poteva far pensare il predominio dell'errato geocentrismo - per la sua conoscibilità. Il prospettivista non è colpito da questa differenza, che peraltro coglie con animo conciliante. Abbiamo a che fare con gli aspetti del mondo, non con il suo centro. La sopravvivenza del linguaggio tolemaico è solo una questione di inerzia.

In questo contesto non si fa menzione della caverna o del labirinto, certo; ma l'idea fondamentale della discussione è ancora una volta che la finitezza nel cuore dell'infinità non rappresenti l'inconveniente di una condizione desolata, per la quale il filosofo dovrebbe esigere immediatamente un'uscita e adoperarsi per ottenerla. L'intelletto umano non è all'altezza dell'universo, benché abbia una propria "infinità": l'individualità; ma questo residuo di estensione (*étendue*) mobilita dei supporti ausiliari che permettono di restare al chiuso dinanzi al non visto, senza esserne completamente inconsapevoli, come i ciechi dinanzi alla luce e ai colori, e tutto dipende anche dall'applicazione di questi artifici. La filosofia è propriamente questo, pertanto il suo luogo non è così dissimile dalla caverna, a dispetto della sua cattiva fama.

Il fenomenalismo, così come si delinea nella lettera a Remond del 1714, sembra togliere ogni funzione all'immagine della caverna. I fenomeni ricevono la loro "realtà" attestata in virtù della concordanza reciproca delle loro relazioni, in virtù della loro consensualità, senza tener conto della loro inaffidabilità e senza andare al di là della loro presunta esclusività. Ciò nonostante, proprio la negazione dell'"uscita" rende ancora più urgente una sorta di rappresentazione della caverna. Parlare di "apparenze", come se si fosse dei bravi platonici (e anzi della miglior specie, come si ritiene Leibniz), e poi negare l'uscita dalla caverna, per non alterare la coerenza del dato, sembra mancare tanto il rimando obbligato del concetto, quanto il punto essenziale della caverna platonica: coloro che negano la caverna sono un fallimento sul piano filosofico. Ma così come non ci si può ritirare nel dubbio cartesiano e nella salvezza del *cogito,* allo stesso modo non ci si può sbarazzare facilmente della figura fondamentale della caverna come "luogo dell'apparenza". Al suo posto, accade qualcosa che si può descrivere come il divenire astratto dell'immaginazione della caverna. Lo indi-

ca già l'equivalenza con il problema dei ciechi che parlano di luce e di colori, e a maggior ragione le ripercussioni dovute alla discussione sulla "questione Molyneux", ovvero sulla possibilità che abbia un cieco nato, dopo un intervento chirurgico riuscito, di identificare gli oggetti tattili con quelli ottici. Dalla sua prima funzione di illustrare ontologicamente i "mondi differenziati", l'esperimento mentale tende a trasformarsi tanto in "libere variazioni", quanto in "studi di caso" empirici, i cui esempi più celebri sono quasi parte integrante della conversazione quotidiana nel secolo dell'illuminismo. Nel corso del processo di astrazione dell'esperimento mentale, vengono soppressi il personale, il locale, nonché l'inventario di ogni dibattito (o discorso, come è più di moda) affetto dal mito della caverna o innervato dalla casistica dei ciechi. Ciò che resta è l'"aprirsi degli occhi", la brusca irruzione della datità ottica in un soggetto che in quanto tale si era formato originariamente senza di essa. Un soggetto che, per sottrazione, si deve figurare come "pre-ottico".

Hume non potè pubblicare i suoi *Dialogues concerning Natural Religion,* scritti già intorno alla metà del secolo, se non dopo la sua morte (avvenuta nel 1776); fu una misura cautelativa per sé e per il suo editore. Però riuscì a lasciare delle disposizioni testamentarie per la loro pubblicazione. Quando comparve, l'opera era già "invecchiata" di quasi due decenni, e quasi stupisce che ci si sia stupiti per la mancanza di opposizioni e resistenze. Sul piano letterario, i *Dialoghi sulla religione naturale* sono la prosecuzione del *De natura deorum* di Cicerone. Però Hume rimproverava a Cicerone di non aver reso in maniera sufficientemente accurata le argomentazioni dei personaggi del suo dialogo. Il *Cicero redivivus* inglese, nel quale si vide anche un precursore di Nietzsche, conosceva bene l'allegoria della caverna, tanto più che gli fu attribuito l'intento di redigere un commentario al dialogo ciceroniano sugli dèi. Così non è da escludere

che la discussione sull'apertura degli occhi, condotta nella seconda parte dallo scettico Filone, sia una consapevole trasposizione della storia dell'uscita dalla caverna, sotto forma di esperimento mentale posto nelle condizioni del "divieto delle immagini". Qui non si tratta tanto dell'esistenza, quanto delle qualità di Dio; pertanto, una volta di più, *De natura.* Lo "scandalo" della tematica è racchiuso in un'unica esclamazione di Demea: *Good God!… where are we?*[58] Questo personaggio sensibile abbandona anche la compagnia prima del tempo, alla fine dell'undicesima parte, *on some pretence or other.*

Se ciascuno potesse prescindere (*abstract*) da tutto ciò che sa e che ha visto, non sarebbe in grado, partendo solo dalle proprie idee (*merely from his own ideas),* di determinare la scena che il mondo gli presenti (*what kind of scene thè universe must be*) e non saprebbe neppure dare la preferenza a uno stato o situazione (*state or situation)* rispetto a un altro. Non c'è nessuna deduzione logica del mondo fattuale come in Descartes e in Leibniz. Colui che fosse "rinchiuso" nelle proprie idee, troverebbe legittima una qualunque chimera della sua fantasia, e un sistema come un altro gli sembrerebbe fondato: *every chimera of his fancy would be upon an equal footing.* Se cessa questo suo distogliersi e gli succede di aprire gli occhi e di vedere il mondo così come è, non gli tocca in sorte quello che in modo tanto persuasivo si faceva incontro ai transfughi della caverna di Cicerone: così come, con gli occhi chiusi, non poteva "dedurre" la composizione del mondo a partire da un principio qualunque, tanto meno ora, partendo dalla composizione del mondo, può "dedurne" il principio - cosa che qui significa sempre: non l'esistenza, ma la qualità. Che il mondo non sia come debba e possa essere, offre la certezza della sua contingenza e non consente nessuna conclusione attendibile sulla "bontà" di Dio. Anche se l'esistenza di Dio fosse certa, chi sta aprendo gli occhi non può riconoscere il

nesso tra il mondo e Dio: non vede un mondo creato, né tanto meno amministrato premurosamente, come era nella citazione ciceroniana da Aristotele per quanto riguarda il possibile "vissuto" all'uscita dalla caverna: *He might set his Fancy a rambling; and she might bring him in an infinite variety of reports and représentations. This would all be possible…* Il disciplinamento della forza immaginativa è una questione di esperienza, e perciò di tempo; non c'è alcuna evidenza istantanea del mondo come opera di Dio.

L'affermazione determinante per la gnoseologia di Hume è quella che riguarda la priorità delle *impressions* sulle *ideas,* la cui irreversibilità si designa come "causalità". Per il cieco nato non c'è alcuna possibilità di avere idee di cui non possa avere le impressioni "causanti". Non c'è nessuna via di *paideia* che conduca dalle ombre alla realtà; tutte le vie portano dalla vivacità più alta delle idee che possono basarsi sempre e solo su impressioni, al loro sbiadirsi e indebolirsi in un genere derivato: l'idea dell'idea. L'intero sviluppo del problema della causalità in Hume, che risulterà decisivo per Kant, è già programmato in questo primo capitolo del suo *Treatise:* il *propter hoc* è solo l'interpretazione difettosa della stabilità del *post hoc.* La relazione tra impressioni e idee è ancora interamente quella della causalità formale, in ultimo anche quella dei rapporti tra copie nella caverna platonica: *as our ideas are images of our impressions, so we can form secondary ideas, which are images of the primary.*[59] La differenza decisiva è e rimane l'irreversibilità. La via delle idee non conduce di nuovo alla vivacità delle impressioni. Le esperienze devono *avvenire,* non possono essere *desunte.* Pertanto anche la causalità è inadeguata come strumento di deduzione retroattiva.

Lo scarto che Hume sconta rispetto a Platone sono le difficoltà nell'attribuire l'ordine abbinato dei fenomeni, in quanto fondamento dell'affidabilità dell'abitudine e

dell'aspettativa causale, per un'istanza che meriti tale fiducia. Quale che fosse il modo in cui Platone trattava i sofisti nello sfondo della caverna, questi dovevano comunque saper regolare la sfilata delle loro figure, se volevano fissare gli incatenati al loro *agon* e tenerli occupati con le loro teorie inessenziali. Ma in Hume, chi si occupa del presupposto dell'abitudine al regolare, della sua regolarità? L'abitudine a questa è il problema minore.

Ancora una volta si vede quanto sia difficile essere scettici e, in quanto tali, coerenti. Già gli scettici antichi dovevano sottintendere l'affidabilità del cosmo, per assumersi la responsabilità, nella rassegnazione teoretica, di fondare la vita pratica sul verosimile. Anche Hume deve avere nello sfondo un'istanza affidabile, per rendere accettabile l'abitudine alla successione dei fenomeni - invertendo l'ipotesi dei loro nessi causali - per la prassi vitale. È il *deus absconditus* della filosofia, un dio che ha rinunciato a ogni forma di rivelazione. Questo presupposto ultimo della validità teoretica del fenomenalismo di Hume è delineato nell'*Enquiry,* in modo forse impreciso, ma che chiaramente ricorda Leibniz: *a kind of pre-established harmony between the course of nature and thè succession of our ideas.*[60]

Nelle *Philosophical Transactions* del 1728 si dava notizia del caso di un cieco nato operato da William R. Chesselden, un caso che Helmholtz discuterà ancora nella sua *Physiologischen Optik.*[61] Questa operazione divenne il primo caso tipico riguardante il problema che fino ad allora era stato posto da William Molyneux soltanto come esperimento mentale: il problema del passaggio dagli oggetti tattili a quelli ottici nei ciechi nati sottoposti a operazione. Con la sua *Dioptrica Nova,* Molyneux aveva dato prova di essere uno specialista, ma in quest'opera non viene citato il problema che sarebbe stato chiamato con il suo nome. Nell'anno della pubblicazione, il 1692, è lui stesso a formularlo, in una

lettera a John Locke, presentandolo come un *jocose problem,* e Locke lo riprende a sua volta come *inge-nious problem* per la seconda edizione del suo *Essay concerning Human Under-standing* del 1693, e per quelle successive. Locke vide chiaramente quanto dipendesse dalla "disposizione" dell'esperimento: il soggetto sperimentale deve restare immobile e può disporre solo di poco tempo per il "primo sguardo" sugli oggetti critici, un dado e una palla. Queste condizioni sono a malapena rispettate nei casi oftalmologici descritti successivamente. Quel che Locke non sollecitava era la precisa verbalizzazione circa la capacità o meno da parte del soggetto sperimentale anche solo di comprendere le domande che gli venivano poste come compito. Nel caso del ragazzo che aveva incominciato a vedere grazie a Chesselden, quel che colpì fu che poteva indicare le cose percepite otticamente solo toccandosi gli occhi, perché, per dirla in termini fenomenologici, conosceva la vicinanza spaziale soltanto attraverso il tatto, dunque poteva conoscere soltanto quegli oggetti che si facessero in qualche modo toccare. Pertanto non capisce neppure come si possa vedere in tutta la sua grandezza una casa vicina attraverso la finestra, dal momento che, pensata come oggetto tattile, magari anche attraversata, non passerebbe mai dall'apertura della finestra. Gli oggetti che non si potrebbero mai cogliere con i criteri della vicinanza spaziale si sottraggono alla stima puramente sensoriale di grandezza e distanza, in modo tale che il margine per le loro interpretazioni dimensionali sembri illimitato.

Tutto ciò è pertinente anche per paragonare l'osservatore delle ombre liberato e il cieco guarito; la loro convergenza insiste sulla difficoltà di impadronirsi del condizionamento prospettico come di un perfezionamento e di renderlo o criterio del grado più alto di realtà, oppure segno dell'identità tra l'oggetto tattile e quello ottico. Nell'*agon* delle ombre non era in ogni caso previsto che la rispettiva posizione

dei partecipanti potesse significare fraintendimenti prospettici e dunque distorsioni dell'identificazione del dato. La spazialità della caverna e dunque anche l' intersoggettività del suo pubblico erano stranamente neutralizzate al livello più basso di tutte le possibilità dell'essere. Non si andrebbe molto lontano dal vero se, dal punto di vista posteriore del fisiologo o del fenomenologo, si vedesse proprio in ciò il fondamento del grado minimo dell'essere relativo agli oggetti, nei quali non si diano relazioni riorientate intersoggettivamente. Platone fa sì che un singolo, e lui solo, giunga ai livelli più alti della *paideia,* evitando così l'esperienza sconvolgente per la quale tutti, se a loro volta lo avessero seguito, avrebbero visto qualcosa di diverso, pur guardando la stessa cosa. Con tutta la buona volontà dell'insegnamento, non avrebbe potuto prepararli a questa difficoltà, perché l'avrebbero sempre colto di sorpresa. In ciò l'allegoria del mondo superiore e di quello inferiore doveva venir meno a una natura spaziale, non appena la si dovette applicare alle "idee". La cui evidenza, secondo i presupposti platonici, non aveva nessun bisogno dell'intersoggettività - proprio come non ne avrebbe avuto bisogno neppure il grado più alto dell'evidenza fenomenologica, quello dell'"intuizione pura". Tuttavia per la "descrizione" che occorreva applicare anche a essa, si sarebbe trattato di differire la sua capacità di risoluzione e far sorgere una quasi intersoggettività.

In considerazione del grado di astrazione raggiunto in Hume, è da notare il forte impatto che all'inizio il dilemma della guarigione dei ciechi nati aveva esercitato sui filosofi.[62] Certamente Locke non aveva risolto il problema Molyneux con il suo "no" risoluto, l'aveva però trasformato nell'*experimentum crucis* dell'empirismo. Dietro il suo "no" c'è la valutazione per la quale il concetto, per via del quale si sarebbe prodotto il legame tra le sfere sensoriali del tatto e dell'ottica, non reggeva. Sulla base di organi percettivi tanto distanti, il concetto non avrebbe potuto sostenere l'unità

dell'oggetto; in particolare non riusciva a colmare lo iato tra la costanza tattile della grandezza e la sua modificazione che suppone la deformazione ottica.

Berkeley aveva aderito alla decisione di Locke, ma ne aveva tratto conseguenze di più ampio respiro. Neppure un caso "sensazionale" riuscì a fargli cambiare idea: Nicholas Saunderson, che a un anno di età aveva perso la vista a causa del vaiolo, nel 1711, a 29 anni, divenne professore di matematica a Cambridge. La cosa non avrebbe destato tanto stupore, ma il fatto è che tra i doveri del professore era compreso paradossalmente anche un incarico di supplenza in ottica.[63] Certo, Berkeley aveva già pubblicato il *Saggio su una nuova teoria della visione* nel 1709, ma fece in tempo a redigerne un'ultima versione, nel 1732, mentre era in vita anche Saunderson. Quando comparve l'autoritratto che Saunderson appose, come appendice, ai suoi *Elements of Algebra* del 1740, Berkeley era talmente occupato dalla sua panacea a base di catrame *(Siris,* 1744), che, a quanto pare, non se ne accorse nemmeno. Seguitava a dare per certo che un cieco nato non potesse mai dare un nome a quel che avrebbe colto subito dopo aver riacquistato la vista, quando prima aveva imparato ad applicare quel nome a un'idea tattile, perché le qualità del tangibile (solidità, resistenza e spinta) non si trovano nel visibile; perciò si tratta di sensazioni del tutto nuove, per le quali non c'è nessun nome.[64] Berkeley non ha mosso una critica esplicita alle impossibili condizioni sperimentali di Locke relativamente alla critica *at first sight,* benché distinguesse meglio la confusione di chi acquisti improvvisamente la vista, rispetto a chi la ottenga gradualmente, condizione sensoriale così ben descritta da Kant con l'espressione *mescolanza di sensazioni [Gewühl der Empfindungen],* da rendere irrealizzabile il paragone istantaneo tra il tatto e l'ottica. Le descrizioni del fenomeno nel Diciannovesimo secolo si "orienteranno" su questa fase iniziale di dispersione degli elementi sensoriali, spianando

così la strada alla teoria positivistica della condensazione del soggetto e dell'oggetto, a partire dai "cumuli di sensazione". Ogni pas-so della critica che si rivolge a presunti esiti intangibili - e in particolare la distruzione di Diderot - tende a questa genesi "simmetrica" di "io" e "mondo".

Diderot, con la sua *Lettera sui ciechi* del 1749 raggiunse un altro risultato circa la controversia Molyneux, espresso già dal motto tratto dell' *Eneide: Possunt, nec posse videntur* ["Possono, e non solo in apparenza"]. La lettera è indirizzata a Madame de Puisieux, alla quale sarebbe piaciuto enormemente assistere al primo sguardo sul mondo di un cieco nato operato da Réaumur. Diderot consola la sua destinataria, a cui era stato negato di soddisfare la propria curiosità, con la tesi che studiare la descrizione del fatto sarebbe stato di un rango filosofico superiore che esserne testimoni. Cosa di cui la lettera fornisce la prova, con la dovuta ironia.[65]

Diderot, con una delle sue osservazioni del cieco nato di Puissaux, propone di considerare come il problema di Molyneux si sia raffinato dalla sua prima comparsa. Le questioni si sono fatte di gran lunga più sottili: per esempio, il cieco può capire che cosa significhi la parola "specchio"? Anche qui è ironico il primo commento di Diderot: il cieco non ha senz'altro idea delle espressioni che adopera, ma per lo meno rispetto alla maggior parte degli altri ha il vantaggio di non usare espressioni sbagliate. Per lo specchio ha una definizione della quale Descartes avrebbe potuto andare fiero, se fosse stato cieco dalla nascita: lo specchio è una macchina che ci rappresenta in rilievo fuori da noi stessi. È indicativo del tipo di sensualismo con il quale lavora Diderot, il fatto che non esiga più dal cieco di dire esattamente che, certamente, il riflesso sia riduzione della plasticità dei corpi alla plasticità parziale del rilievo, ma solo in approssimazione al valore nullo della profondità del rilievo. Il passo

successivo, una nuova riduzione dell'informazione tattile originaria, sarebbe implicito nella domanda su che cosa sono le ombre -dunque di nuovo nell'ambito dell'allegoria della caverna.

Si potrebbe dire che questa critica si spinga troppo oltre, perché non rispetta lo stupore di Diderot nei confronti della definizione di riflesso. È al filosofo, non al soggetto sperimentale, che bisogna chiedere se il suo pregiudizio gnoseologico non si riversi sulla frettolosità della sua soddisfazione, per evitare ulteriori passi con il soggetto sperimentale: ignorando il concetto senza il quale la sostituzione del riflesso con il rilievo non avrebbe potuto aver luogo, ma con il quale avrebbe dovuto accelerare ulteriormente. L'ombra si può definire come l'ultimo grado di riduzione della perfetta plasticità che per il tatto è l'ambito dell'essere-che-è; dato che esso concepisce il riflesso come una riduzione alla plasticità parziale con profondità riducibile, persiste a riempire lo spazio interiore di informazioni tattili. Se il cieco nato fosse capace di un'ulteriore riduzione di queste qualità, l'allegoria della caverna diverrebbe plausibile per lui, dal momento che la riferirebbe ai suoi processi di riduzione fino al valore minimo dell'informazione ottenuta unicamente con il semplice profilo; allora saprebbe come mai nell'allegoria si dice che le ombre siano quanto di più distante dalla vera realtà: dalla tangibilità perfetta. E saprebbe che cosa potrebbe significare allegoricamente una *paideia* del ritorno alla datità genuina nella sua percezione sensibile.

Alla fine dei suoi *Elementi di fisiologia* (scritti all'incirca tra il 1774 e il 1780), Diderot ha generalizzato tutto questo, inseguendo l'essenza della percezione: *Che cosa percepisco? Forme. E poi che cosa? Forme. Non conosco il contenuto. Vaghiamo come ombre tra le ombre, per gli altri e per noi stessi.*[67] Dunque non c'era bisogno della caverna: per quanto riguardava il cieco nato descritto nel 1749, era ovvio che

un'esistenza nella caverna non costituisse per lui una minaccia; ma neppure buona parte di quel che in Platone significava lo Stato: *i segni esteriori del potere, che su di noi lasciano un 'impressione così vivida, non si impongono minimamente ai ciechi.* Per suffragare questa affermazione, Diderot pone mano a un esempio: un cieco urtò un ufficiale di polizia (di cui si fa nome e cognome), il quale lo minacciò che, se l'incidente si fosse ripetuto, l'avrebbe sbattuto in gattabuia. Al che il cieco ebbe buon gioco a replicare che era tutta la vita che ci stava. Con ammirazione, e generalizzando all'estremo, il filosofo esclama: *Che risposta, madame! E che argomento per un uomo come me, che amo tanto moralizzare! Noi usciamo dalla vita come da uno spettacolo incantevole; il cieco, come da un carcere. Se noi abbiamo più gioie dalla vita di quante ne abbia costui, converrete che egli abbia meno da rammaricarsi quando dovrà morire.*[68] Come Socrate, morendo abbandona la caverna, per questo la *polis* non ha alcun potere su di lui.

Più di tre decenni dopo la *Lettre sur les aveugles,* che è del 1749, Diderot descrisse in una postilla il caso della cieca Mélanie di Salignac, la quale conferisce alla serietà del precedente trattato un tocco di deliziosa parodia, quando si dimostra capace, con una pantomima, di presentare all'osservatore la funzione di uno specchio, mettendo in scena per divertimento la piccola commedia di una leziosa e vanitosa bambolina che si mette davanti allo specchio, e presentando i suoi gesti senza l'arte della definizione.

Diderot avrebbe voluto trarre da questa esperienza la natura della forza immaginativa dei ciechi, nonché comprendere come essi giungessero all'idea delle realtà matematiche. Tutto concorre a introdurre il concetto di un'intuizione pura, che tuttavia Diderot non si può permettere. Alla richiesta del suo ospite, Mélanie esegue tutte le operazioni della divisione di un cubo, e alla domanda su dove lo vedes-

se, risponde con un succinto e non semplicemente introspettivo: *nella mia testa, come voi.* È arrivata da sé evidentemente a comprendere che la matematica è la scienza che si addice ai ciechi, sia per la concentrazione che richiede, sia perché la si può svolgere senza l'aiuto di altri: *Il matematico passa quasi tutta la sua vita con gli occhi chiusi.*[69] È di nuovo il paradosso platonico riposto dietro 1 *'agon* degli incatenati nell'allegoria della caverna: l'astronomia è una scienza che, in virtù della sua tipologia teorica, si può esercitare nella caverna: con i semplici dati dei movimenti e delle costellazioni, in assenza degli oggetti e della loro "visione", sarebbe una teoria di un ordine superiore, del quale nella caverna non si avverte neppure la possibilità.

Ciò che a Diderot interessa ancora di più della forza immaginativa dei ciechi è la questione del loro dio. Alla domanda sulle opinioni religiose della cieca Mélanie di Salignac, risponde laconico: *Le ignoro.* Si tratterebbe di un segreto che essa serberebbe per riguardo di sua madre, una donna pia. Diderot suppone che sia un segreto, nonostante la sua ammissione di non saperne nulla. Ma allora come vi arriva? L'aveva reso manifesto già trentaquattro anni prima: chi non riesce a vedere il mondo, non crederà nell'esistenza di Dio. Per aver posto queste cose in bocca al moribondo Saunderson, nella *Lettera sui ciechi,* dovette trascorrere l'estate e l'autunno del 1749 nella fortezza di Vincennes, dove il giudice istruttore incaricato di interrogarlo gli aveva detto: *Siete un uomo spudorato! Rimarrete qui ancora per molto!*[70]

Perfino Voltaire aveva biasimato la *Lettera sui ciechi* per il suo ateismo. Rispondendo alla lettera di Voltaire, Diderot scrisse l'II luglio del 1749, dunque ancor prima dell'arresto, avvenuto il 24 luglio, che di notte solevano levarsi le nebbie che gli velavano l'esistenza di Dio: *Ma per un cieco l 'oscurità è continua, e il sole sorge solo per il vedente.* Il Saunder-

son di Diderot non doveva tenere in così alta considerazione il meraviglioso ordine del mondo, parlando del quale Voltaire si era tanto entusiasmato, affermando che anche un cieco avrebbe dovuto riconoscerlo, perché avrebbe avuto a disposizione così tanti mezzi per supplire alla vista, che in tutte le cose avrebbe potuto individuare un'infinità di rapporti. Sono frutti metafisici dello spirito, autoinganni prospettici che si potrebbero facilmente applicare a un altro essere: *Mettiamo che si rovesci un mucchio di macerie su una grande piazza vuota, e che in mezzo a esse un verme e una formica trovassero dove abitare con tutta comodità. Che direste di questi animaletti, se considerassero i rapporti dei luoghi che abitano per la loro struttura organica come cose reali e di conseguenza fossero deliziati della bellezza di queste abitazioni sotterranee e dell'intelligenza superiore del giardiniere che avrebbe disposto tutto questo per loro? Ah, signor mio, com'è facile che un cieco si perda in un labirinto di simili conclusioni razionali, per poi morire da ateo, per quanto questo non accadde a Saunderson!*[71]

Ma allora come morì Saunderson? Avrebbe raccomandato l'anima, prosegue ironicamente Diderot, al Dio di Clarcke, Leibniz e Newton, come fanno gli Israeliti che raccomandano l'anima al Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, *perché la situazione è più o meno la stessa.* Gli concede la speranza che possiede anche il più convinto degli scettici: quella che *comunque ci si potrebbe essere sbagliati.* Queste però non furono le ultime parole di Saunderson. Piuttosto, egli ha riassunto l'idea fondamentale per cui la relazione dei vedenti con il loro mondo potrebbe essere analoga a quella dei ciechi con la realtà dei vedenti, fino a raggiungere un livello di laconicità talmente aderente a quello del "lascito", che non ci si può permettere di pome in questione l'autenticità o di dubitarne: *Tempo, materia e spazio sono forse soltanto un punto.*[72] Non si doveva più neppure abbandonare la caverna dei fenomeni spaziotemporali e materiali, che co-

stituiscono il mondo dei vedenti; l'avrebbe fatta scomparire il pensiero che si sviluppa dall'analogia con l'esperienza dei ciechi. E questo nella direzione dell'oltrepassamento della differenza tra qualità sensoriali primarie e secondarie mediante il nuovo e definitivo "uno": il "*noumeno* inteso per via negativa".

Il verdetto fondamentale dell'empirismo contro la genuina e immediata refe-renzialità reciproca dei dati sensoriali eterogenei, come se insistessero su un medesimo oggetto, domina anche nello psicologismo. Pertanto, per superarlo, non c'è altro da fare che prestabilire questa identità tra i prodotti sensoriali, costruendo il concetto di intenzionalità della coscienza. Tuttavia il fenomenalismo della fenomenologia, dal momento che vede aperta la possibilità di visioni essenziali, non può ricorrere al vecchio *experimentum crucis.* Solo una volta Husserl arriva a parlare del cieco nato, *al quale hanno perforato la cataratta e che ora deve realmente iniziare a imparare a vedere.*[73] Costui potrebbe avere delle difficoltà nel riferire determinati elementi della sua nuova percezione ottica agli oggetti che gli erano familiari, tuttavia questa referenzialità - e dunque la necessità di individuare nuove qualità in oggetti sino ad allora soltanto toccati - è in se stessa necessità essenziale predeterminata nella struttura della coscienza. Questa struttura lo protegge da mondi inconciliabili scaturiti dai dati sensoriali, la cui reciproca relazione si dovrebbe spiegare in modo quanto mai contorto e forse doloroso.

In effetti, Husserl non ha impiegato il cieco nato per dimostrare l'intenzionalità della coscienza come esclusione dell'indipendenza di una sfera sensoriale. Piuttosto, questa figura gli consente di adottare una semplice metafora del sorgere del mondo fenomenologico, l'aprire gli occhi ai *mondi della soggettività pura,* nei quali si presenta *la nostra pura vita originaria, mediante la quale tutto l'essere e il valo-*

re naturale acquista la sua autoevidenza. Il cieco, fenomenologo assoluta-mente principiante, in una simile condizione giunge a imparare a vedere quel che sino ad allora non poteva vedere, e che non vede ancora, nonostante l'operazione riuscita della riduzione fenomenologica: la costituzione del visibile, per così dire la visibilità del visibile.

Ci si deve esercitare sistematicamente a questo metodo, mediante ciò che, dopo Descartes, ma secondo una disciplina più pedissequa, si chiama "meditazione". Nelle lezioni husserliane del semestre invernale del 1923-1924, dedicate alla "Filosofia prima", si descrive una conversione fenomenologica, di fronte alla quale tutte le conversioni classiche sembrano impallidire, comprese quelle che utilizzano l'immagine del cieco al quale è donata la vista: *Il fenomenologo deve innanzitutto imparare a guardare fenomenologicamente e a procurarsi da sé sistematicamente la tipicità delle forme percettibili, che appartengono in special modo alla soggettività fenomenologica… Chi voglia diventare fenomenologo, deve liberarsi sistematicamente della naturale puerizia del mondo… Così facendo il bambino naturale, il bambino del mondo, si trasforma nel bambino fenomenologico, il bambino nel regno dello spirito puro.*

In un senso nuovo e imprevedibile, il mondo si è mutato in caverna. Da essa si esce "da sé", per esplorare un regno di oggetti, che non si può definire soltanto per il fatto che contiene gli archetipi di ciò che il mondo naturale si limita a ripetere copiando e che depotenzia rispetto all'evidenza. Qui non si doveva andare oltre Leibniz. Il regno dell'evidenza autentica continua a essere l'infinità dei mondi possibili, dai quali il mondo fattuale si distingue ancora razionalmente, certo, ma il suo distinguersi non consente più di chiamarlo il "migliore" degli altri possibili, tutt'al più è quello che, rispetto alle condizioni di accessibilità teorica, risulta il più promettente.

VI. Le caverne dell'Illuminismo

In principio c'è il verbo di Fontenelle, per cui là dove vi fossero delle caverne, non potrebbero mancare degli oracoli più o meno simili a quelli dell'antichità. Poi il trasferimento del baricentro geografico della cultura in zone prive di cavità naturali tenebrose, sarebbe stato un passo verso lo schiarirsi degli animi (per esempio Parigi, Amsterdam, o anche Berlino, che soddisfano una delle condizioni per la irripetibilità di qualcosa che non era certo terminato con l'ammutolire dei demoni dinanzi all'Epifania). Una delle preoccupazioni dell'illuminismo, difendersi dalla costante minaccia di ricaduta nell'oscurità, si risolve con molta tranquillità secondo i presupposti di Fontenelle: è sufficiente spostare il centro di gravità europeo. Fintantoché all'Illuminismo mancò la convinzione di poter innescare con le proprie forze intellettuali la dinamica del processo della ragione, sino a rendere impossibile, o quanto meno improbabile, qualunque ritorno o ricaduta, avrebbe potuto essere di incoraggiamento indicare i vantaggi locali della fermezza di fronte a oscuri smarrimenti.

Un'idea fissa dell'Illuminismo è strettamente collegata allo scenario della caverna, che presenta uno dei procedimenti collaudati di allontanamento della colpa, per ciò che Kant in seguito avrebbe chiamato "immaturità colpevole": l'oscuramento della ragione per via dell'inganno di cinici sacerdoti che non credono a niente, ma che pretendono che

si creda a tutto quel che mostrano ai propri adepti nell'oscurità delle caverne dei misteri, o nella penombra delle volte di un santuario facente funzione di quelle. I preti sono i successori dei sofisti della caverna platonica. Nella *Storia degli oracoli* di Fontenelle, l'inganno è favorito da quella peculiarità del paesaggio e dalla scarsa prontezza di spirito della popolazione: *C 'était là un bon pays pour les oracles; des sots et des cavernes.*74 Anche a questo riguardo, l'illuminista era sicuro che nel suo Paese non si soddisfasse la seconda condizione in modo analogo a quello degli antichi Greci: non essendoci caverne, come minimo ci dovevano essere meno stolti. E ce ne sarebbero ancora di meno, se li si diradasse prontamente con la benefica influenza delle scienze coltivate nell' Accademia.

Per fortuna o sfortuna sua, Fontenelle ebbe modo di verificare che il successo di un trattato illuminista non coincidesse affatto con un successo dell'Illuminismo: la *Storia degli oracoli,* comparsa per la prima volta nel 1686, giunse nel 1707 alla corte di Luigi XIV, in una nuova edizione e in condizioni differenti, che al suo autore parevano pericolose, e al gesuita Baltus diedero l'occasione per il contrattacco. Fontenelle tacque, e spiegò che, dato che il padre gesuita lo voleva e riteneva che fosse più conforme all'ortodossia, allora anch'egli avrebbe preferito che a dettare gli oracoli fosse stato il diavolo.[75] Tale rassegnazione non venne spinta nell'altra direzione, quella della ragione, della chiarificazione mediante la scienza. Nello stesso anno della *Storia degli oracoli,* comparvero anche i *Dialoghi sui mondi,* ed entrambi i trattati, già in quel medesimo anno, avevano raggiunto la seconda edizione. Solo che gli *Entretiens sur la pluralité des mondes* non rimasero inalterati: *Dernières découvertes qui ont été faites dans le ciel* resero possibile e necessario trasporre ciascuna novità in insegnamento e aggiungere una *sixième soir* alle cinque serate nelle quali l'astronomo tedesco - presentato come un pedante, secondo i canoni nazio-

nali - aveva mostrato e spiegato le stelle alla marchesa. Nonostante ciò, non venne espunto il passo in cui la dama assetata di conoscenza dichiarava conclusa la propria emancipazione scientifica: *…j 'ai dans la tete tout le Systeme de l'Univers! Je suis sçavante!*[76] Ciò di cui poteva avere bisogno, come tutti gli illuministi, era la "conferma" *[Konfìramtion]* al grado di luminosità raggiunto, il suo consolidamento e rafforzamento, fino all'irreversibilità. Da qui parte appunto la serata successiva, con *nouvelles pensées, qui confirment celles des entretiens précédens.*[77]

La simultaneità delle due opere del primo Illuminismo permette di comprendere la loro "doppia strategia": *contro* l'imbroglio della caverna e *per* la contemplazione del cielo. Il rapido progresso dell'ottica astronomica premeva sulla prima di queste due tendenze e la intensificava, mentre l'abbandono della caverna degli oracoli non poteva tenere il passo. E non è un caso, perché su questa linea Amobio Illuminismo avrebbe finito per misconoscere alcuni bisogni, adducendo come argomento la tesi dell'inganno e ritrovando la sua "ragione" un secolo dopo, nel Romanticismo, quando si sarebbe resa necessaria una "critica della ragione storica".[e]

Ancor prima che mutasse il governo dello Stato e i suoi intenti divenissero più favorevoli, Fontenelle riuscì a riprendere in considerazione il tema della caverna in qualità di segretario dell'Accademia delle Scienze. Nel 1712 gli toccò di tenere il dovuto elogio funebre al membro dell'Accademia Jean-Claude Cassini, uno dei primi maestri nell'osservazione telescopica del cielo. Grazie a lui l'astronomia era diventata quello che avrebbe dovuto essere da millenni, senza riuscirci: la disciplina dell'espansione e del perfezionamento della percezione umana.

Per illustrare questo, Fontenelle inventa una nuova versione dell'allegoria della caverna. Come c'era da aspettarsi,

in mancanza delle caverne naturali che si attribuivano ai greci, dovette ricorrere a un genere artificiale: la miniera. *In certe gallerie assai profonde ci sono dei disgraziati che sono nati e moriranno là dentro senza aver mai visto la luce del sole. E' così che tra di essi c'è chi non sa alcun-che della natura, del suo ordine, del corso dei corpi giganteschi che ne stanno a capo, chi ignora le grandiose meraviglie del cielo e chi non ha abbastanza lumi per godere dell'Universo (n'ont point assez de lumières pour jouir de l'Univers)*.[78] Questi vedono poco quanto quelli, in un senso metaforico; vedono e non vedono. La visione del cielo non si ottiene più direttamente, mediante il semplice utilizzo di organi, mediante l'ottica naturale. La "teoria" ha bisogno della teoria, per dirla in maniera paradossale. La semplice vista sarebbe da paragonare a quella delle ombre nel mito platonico. Il sotterraneo è lo spazio degli uomini prima dell'Illuminismo scientifico, il quale rende possibile la visione istruita.

Se l'umanità non ha abbandonato prima o a tempo debito le caverne del suo oscurantismo [*Unaufgeklärtheit*], ciò si spiega a posteriori con il fatto che la semplice teoria non le sarebbe servita a nulla. Avrebbe proseguito nell'obiettività inaccessibile. Si dà a vedere sempre più chiaramente come la caverna e la cecità siano equivalenti.[79] E dunque lo sono anche l'uscita dalla caverna e la guarigione dalla cecità, ancor prima che scoppiassero le discussioni sul problema di Molyneux: *Ce sont les travaux des astronomes, qui nous donnent des yeux…* Entrambi i paradigmi, l'allegoria e l'esperimento, non hanno a che fare solo con questa o quella forma di oscuramento, ma anche con una condizione dell'uomo nel mondo, dal momento che svelano (*dévoilent*) la grandiosità di un mondo che è quasi esclusivamente abitato da ciechi *(ce Monde presque uniquement habité par des aveugles)*.[80]

Si vede quanto sia difficile da applicare l'allegoria della caverna, quando non riguardi più la *paideia* dell'individuo, ma la storia dell'umanità. In essa è possibile, e anzi è un fatto, che epoche intere non abbiano mai visto la luce. Non solo perché non avevano un Cassini, ma perché un Cassini non avrebbe potuto dare niente a loro, nessun rimedio alla loro cecità. Il fatto era seccante, come possono esserlo i fatti: non c'erano ancora gli strumenti, né tecnici né matematici, per strappar via il velo che copriva l'Universo. Il necrologio per il grande astronomo è nel contempo la constatazione che c'era bisogno di grandi strumenti. Se nelle scienze matematiche la prassi è una schiava che ha per regina la teoria, nell'astronomia questa regina è assolutamente dipendente dalla sua schiava.[81]

Tutto questo definisce anche la situazione della ragione. Essa non è né sarebbe in ogni epoca egualmente funzionante, anche se rompesse con quella sua forza morale che Fontenelle chiama ardimento (*hardiesse*), con cui i sistemi del mondo errati avrebbero dovuto essere sostituiti da quello giusto. Con un ritardo di quasi due secoli, questo non sembra più l'affermarsi dell'Illuminismo, perché in fondo i presupposti della riforma copernicana erano pur sempre quelli dell'astronomia antica, e in effetti alla ragione basterebbe la morale per compiere questa svolta. In termini generali la si può mettere così: *En toute matière les premiers systèmes sont trop bornez, trop étroits, trop timides, et il semble que le vrai même ne soit le prix que d'une certaine hardiesse de raison*.[82]

A questo punto non occorre più riferirsi a Cassini. La ragione è uscita dalla giovinezza del proprio ardimento, o dall'ardimento della propria giovinezza, ed è entrata in un'istituzionalità che Fontenelle identifica immediatamente con l'Accademia, alla quale Cassini apparteneva. Non servono più sforzi morali, dal momento che le condizioni isti-

tuzionali sono date. Considerando lo sfondo della caverna, quel che conta è questo: l'istituzione dell'accademia libera l'illuminismo dall'esigenza di virtù personali da parte degli illuministi, e si rende rigidamente irreversibile organizzando il lavoro al di là degli individui e delle loro decisioni. La ragione è divenuta forma organizzativa, o lo sta diventando. È ciò che due secoli più tardi, con l'accento sprezzante della critica culturale, verrà chiamato "impresa".

Quel che si potrebbe definire la storicizzazione delle uscite dalla caverna è il loro distacco dalla volontà, dalla formazione, dalla decisione del soggetto concreto nella sua vita storica, e dunque però anche la necessità di rappresentare un movimento generale che si caratterizzi e tragga la sua sicurezza dal fatto che non solo conduce fuori dalla caverna, ma porta ogni volta più lontano. Diderot ha inteso questo dicendo che la via dell'umanità conduce dalla caverna al castello, passando per la capanna. Non ci sono differenze di principio tra la capanna e il castello; l'uno e l'altra hanno oltrepassato lo stadio della dipendenza dalla natura e sono la realizzazione dell'essenza demiurgica dell'uomo. La disputa sulla forma originaria della capanna - alla quale avrebbe partecipato anche il giovane Goethe, per schierarsi sulla questione della "naturalità" dei colonnati neoclassici o delle volte gotiche - è pur sempre la trattazione cavillosa di un processo secondario della storia umana. Il salto è quello tra la caverna e la capanna, lo ammetteranno anche i russoviani. Perché il castello naturalmente non è altro che la provocazione di una serie di artefatti, di cui peraltro è membro legittimo. Per resistere alla natura, sarebbe bastata la capanna. Ma l'uomo ha sempre voluto di più, non si è mai accontentato di sconfiggere la sua costante nemica; voleva trionfare su di essa.

Nella sua *Confutazione di Helvetius,* Diderot tratta una questione fondamentale, che si potrebbe chiamare princi-

pio della giustizia immanente, e che trova espressione in una tesi ingenua come questa: la noia è un male quasi equivalente al bisogno di avere paura. Per dirla nella maniera più generale e adeguata al settantesimo anno del secolo decimottavo: la felicità di un regno assomiglia a una macchina complicata, alla quale si possono sempre apporre delle migliorie. Potrebbe essere, precisa Diderot, ma la complicatezza del benessere di un regno non andrebbe paragonata all'attività dei suoi servitori. Bisognerebbe posare una volta lo sguardo su quei disgraziati che a migliaia trascorrono la loro vita nelle miniere di Harz, a profondità inimmaginabili, senza scorgere mai la luce del sole, per poi perire attorno ai trent'anni, tanto che si dice vi siano donne che sono state sposate dodici volte. Volgendosi così alle disgrazie della caverna, parrebbe facile avere la meglio su Rousseau, infatti così si pone la questione all'avversario in modo molto più difficile se, invece di entusiasmarsi per il ritorno alla foresta primordiale, senza peraltro ritenerlo possibile, si concepisca la società come qualcosa a metà strada tra la selvatichezza e la civiltà [*Gesittung*].

Ecco dunque la capanna, a metà tra la caverna e il castello! Ci sarebbe un limite per la civilizzazione [*Zivilisierung*], che in generale corrisponderebbe meglio alla felicità dell'uomo: ma come ritornare a questo limite, una volta che lo si sia oltrepassato? Già, come rimanervi, una volta raggiuntolo? O in immagine mitica: come si sarebbero potuti raggiungere i progressi di Prometeo, senza sacrificare l'eroe alle beccate dell'avvoltoio? L'argomento per il quale l'uomo, passando dalla capanna al castello, non sarebbe diventato più felice, non è sufficiente per farlo tornare indietro. Non è neppure abbastanza forte per impedirgli di continuare a eccedere nella produzione di migliorie sempre nuove, né di complicare infinitamente il lavoro della propria felicità.[83]

Successioni come questa, caverna-capanna-castello, non sono mai casuali, ma rappresentano emblematicamente precise posizioni teoretiche. Rousseau considera rovinosa la via che porta dalla capanna al castello, ma solo perché pone la capanna al principio, e non gli sembra disprezzabile. Sarebbe poi possibile, e fors'anche raccomandabile, visto come va a finire, fermarsi nella capanna. Diderot al principio pone la caverna, e presenta la capanna già come un gran passo nella direzione lungo la quale non ci si può più fermare anche volendo; ma il principio, la caverna, dà di sé un'immagine sufficientemente spaventosa da escludere che ci si possa fermare. L'imperativo di considerare le origini come una dimensione adeguata all'essere umano, in grado di soddisfare i suoi bisogni, perde immediatamente la sua credibilità, quando lo scenario dell'inizio incarna una condizione insopportabile che nessuno desidera, o alla quale nessuno desidererebbe tornare.

La caverna può essere solo un principio, in nessun caso può essere un soggiorno permanente. Ciò per l'illuminista si evince non tanto dalla scomodità di quel luogo, quanto dalla sua pericolosità nei confronti della ragione. È una convinzione profondamente radicata nell'illuminismo, sin dai suoi albori: dove ci sono caverne, ci sono anche gli oracoli. La via che riporta alla caverna è quella del misantropo. E' questi, unitamente a quanto produce nello spazio illusorio della caverna, che Diderot rappresenta in un mito che, in forma di *Addition,* introduce in una delle sue *Pensées philosophiques*[84]: Un uomo, caduto in miseria, abbandonato da moglie e figli, da amici e compagni, pieno d'odio e di risentimento verso l'umanità, abbandona la società e si rifugia in una caverna *(se réfugia seul dans une caverne).* Quel che partorisce la caverna è un mostro: *un etre toujours également important et incompréhensible.* Concepire qualcosa di inaudito, e metterlo in testa agli uomini, in modo tale che per loro significhi più della loro stessa vita, e attorno al qua-

le non riescano ad accordarsi pacificamente - questa è la decisione del misantropo. Egli si trova, come in Platone, nel luogo in cui la nullità si eleva all'essenza. Finanche all'assoluto. Quando il risentito abbandona la caverna, ha inventato qualcosa che avrebbe provocato tutto questo. Proclamando ad alta voce il nome della sua invenzione, "Dio", *celenom redoutable,* il dispregiatore dell'umanità esce allo scoperto, in mezzo agli uomini. La scena si ripeterà un secolo dopo, con Zarathustra, che però annuncerà la morte di Dio. In Diderot l'umanità soccombe anche alla magia *[Bann]* del suo primo Vangelo: hanno inizio l'idolatria, la disputa e il fanatismo, gli anatemi *[Bannfluch]* e i roghi. Gli uomini fanno quello che il profeta malvagio ha pensato per loro dalla caverna.

Degno di nota in questo mito è che Diderot non stabilisce un legame tra il primitivo, originario soggiorno degli uomini nelle caverne, prima che venisse escogitata la via che avrebbe portato alle capanne e poi ai castelli, e la nascita del concetto di dio. A questo si dovrà attribuire il carattere di un'idea successiva, estranea a quell'originarietà, scaturita da una disperazione individuale e collegata allo sviamento del ritorno nella caverna. Il mito prudentemente non spiega l'entusiasmo degli uomini nel prostrarsi dinanzi a questa idea, se non ricorrendo a una disposizione per l'assoluto. È come se avessero atteso il parto della caverna, come del resto attenderanno sempre gli assolutismi imparentati con quella primogenitura, che giungono da caverne sempre più raffinate, quelle delle biblioteche.

L'Illuminismo si è poco occupato dei primi viaggi attorno al mondo. Che fosse tondo, lo si sapeva già da un pezzo. Diverso è il caso dei resoconti dei missionari, che trasmettevano impressioni meno superficiali di popolazioni e culture lontane: destava soprattutto stupore che, al di fuori del raggio d'influenza della missione cristiana, ci fossero già delle

condotte non animalesche. Dove mancavano i fatti, gli Illuministi rimediavano con le finzioni: da un punto di vista esotico, il centro del mondo, l'Europa, ha un aspetto a sua volta esotico. La relativizzazione è sempre stato il più potente e benefico strumento della ragione, cosa contro la quale volevano muovere le loro obiezioni anche coloro che mediante razionalità miravano alle validità ultime - ma non avevano granché da obiettare.

L'alleanza tra fatti e finzioni arrivò al culmine quando Diderot aggiunse il suo *Supplément,* confezionato a partire da una recensione originariamente redatta per la rivista "Correspondance" di Melchior Grimm, al *Voyage atour du monde* di Bougainville, il primo navigatore francese a fare il giro del mondo; l'intenzione era di ripristinare la parte sui Mari del Sud che nella versione originale mancava per via della censura. L'aggiunta fu pubblicata per la prima volta nel 1796, dunque più di un quarto di secolo dopo il viaggio di Bougainville, e al solo scopo di fornire una prova della collaborazione dell'autore allo scoppio della Rivoluzione. L'antitesi tra l'innocenza tahitiana e la corruzione europea era già diventata un argomento logoro nell'ambito della critica culturale; ma qui non era intesa tanto a correggere quella corruzione, quanto a denunciarne la propagazione su scala mondiale, a spese del non corrotto. Non c'è ritorno dalla morale che rende colpevoli. Al contrario: il ricordo di un'innocenza possibile e perduta inasprisce l'antagonismo, che non si risolve in istituzioni o teorie, ma nell'interiorità del soggetto, nella sua caverna.

Lo strazio, agli antipodi di Tahiti, non è più e non solo il senso di colpa appreso in quanto tale, ora è diventato il pensiero profondo e insistente di aver avuto essenzialmente e in origine un'altra possibilità. Ci possono essere isole di beatitudine, come quelle della Polinesia, a livello metaforico: isole di tempo nella vita dell'uomo culturale divenuto

incapace di innocenza; tuttavia non sono altro che l'espressione di una situazione conflittuale momentanea interna al soggetto. Si tratta dunque di una sorta di accadimento necessario in ogni dualismo a cui non sia dato di conoscere una risoluzione definitiva: uno dei due esponenti in lotta per la coscienza, in questo caso l'*homme naturai,* raggiunge una supremazia che non potrà mantenere. La regola di vita risultante è che si dovrebbe fare come quel religioso che in Francia viveva come un monaco, e a Tahiti come un selvaggio: *Imitons le bon aumônier, moine en France, sauvage dans Täiti.* Questa doppia vita esteriore è solo l'espressione della doppiezza interiore del soggetto. Per renderla, non si è trovato di meglio che una bizzarra versione dell'allegoria della caverna che associa le circostanze "esistenziali" con un compendio di filosofia della storia: l'*histoire abrégée de presque toute notre misère.*

L'uomo del presente è il risultato di un processo, nel corso del quale fu introdotto un tipo umano artificiale nello spazio interiore dell'uomo naturale. Il soggetto è diventato una caverna dove infuria, con esiti alterni e per tutta la vita, senza risolversi mai, la lotta tra il protagonista della naturalità e quello dell'artificialità: *dans la caverne une guerre civile.*[85] Nella guerra civile del dualismo non c'è nessun vincitore e nessun vinto, solo infelicità e disgrazia per chi di volta in volta risulti più debole. È una storia completa: una delle prime analogie tra l'ontogenesi e la filogenesi, che non conosce nessuna uscita dalla caverna.

A partire da Descartes, il viandante che si smarrisce nella foresta è un rivale immaginario del prigioniero della caverna; con il vantaggio metaforico del movimento che non è impedito da nessun senso di protezione, vero o falso che sia. Lo smarrito giunge alla sua situazione solo grazie al movimento; e solo grazie a esso può scampare. In Diderot oltretutto è notte, non ci si trova semplicemente nella penom-

bra del fitto della foresta, come in Descartes; per questo lo smarrito ha con sé un debolissimo lumicino con il quale conserva la speranza di ritrovare la strada. A un certo punto sopraggiunge uno sconosciuto (anch'egli uno smarrito?) che gli consiglia di spegnere la candela; solo allora avrebbe trovato la strada. Non serve più seguire il consiglio, ma solo sapere chi lo dà: *Cet inconnu est un théologien*.[86] Non si tratta di determinare una situazione di partenza, dalla quale avviare il processo del cercare e del trovare, che sarebbe poi il processo formativo dell'illuminismo; tutto è già stato avviato, lo sventurato è già in cammino, e non gli tocca in sorte nessun consiglio di spassionata razionalità, è solo deciso ad andare avanti. Tutto è incentrato sull'illuminazione della strada, perché si pensa che la strada *giusta* si debba cercare e trovare in virtù della ragione, e che, in virtù di essa, ce ne sia soltanto una. Pertanto la ricetta della storia è un avvertimento: non rinunciare al lumicino della ragione, per quanto debole possa essere la sua luce.

La figura allegorica che sta alle origini dell'età moderna, lo smarrito di Descartes, troverà compimento - o diremmo meglio: un compimento? - soltanto in Nietzsche. A tal proposito, senza nominarla, Nietzsche si sarebbe confrontato a sua volta con la caverna e con i suoi prigionieri. Quella che egli chiama la *fantasia [Witz] del prigioniero* che cerca i mezzi per liberarsi, mostrerebbe l'azione della natura nella produzione del genio, concetto che Nietzsche desidera che si intenda nel modo più spassionato, come il risultato di una disciplina. Ecco che cosa fa la natura: *Qualcuno che camminando per il bosco si sia completamente smarrito, ma che con straordinaria energia tenda a uscire all'aperto in una qualunque direzione, scopre talvolta un nuovo sentiero, che nessuno conosce: così nascono i geni, di cui si decanta l'originalità*.[87] L'ulteriore paratassi è la compensazione (che non viene chiamata così) del difetto di un organo con lo sviluppo di un altro.[88] Con questo inasprimento e snellimento,

non c'era più bisogno di pensare ai sofisti o ai preti, come in Diderot.

Solo dopo questo sguardo sul soggetto che si perde di notte nella foresta, con la fiamma della sua candela in costante pericolo, si scopre l'aspetto, presunto o effettivo dello sfondo metaforico della caverna in Diderot. Essa dovrebbe trasformare in tema ciò che tanto Platone quanto i suoi epigoni avevano trascurato: il fuoco che brucia nella caverna alle spalle degli incatenati e che proietta le ombre delle figure che scorrono. Nella versione genuina dell'allegoria, il fuoco è tenuto in scarsa considerazione, perché appunto si limita a creare le ombre che fanno dimenticare chi o che cosa le proietti. E' pensato soltanto nell'unica direzione che dalle ombre porta alle cose stesse e ai loro modelli originali; se si potesse cambiare la direzione del pensiero, emergerebbe la visione spaventosa del buio totale, che anche gli incatenati avrebbero potuto concepire, da esso minacciati a ogni istante non appena mancassero di alimentare il fuoco; essi dunque si rimettono a quell'interesse, tanto riprovevole per Platone, dei produttori d'immagini alle loro spalle, per non vedersi sottrarre ogni maniera di rapportarsi al mondo.

Al posto dell'auspicata scontentezza per un'essenza così poco essente, come è quella delle ombre, ecco emergere, se si segue la conversione del pensiero, la felice presa di coscienza che grazie al fuoco della caverna si percepisce pur sempre qualcosa, niente di più e niente di meno: qualcosa, e non nulla. Questo pensiero esprime da solo quanto vi è di più distante da Platone e dalla tradizione che gravita attorno alla sua allegoria. Nella piccola storia di Diderot sullo smarrito della foresta con il suo flebile *lumen naturale,* si è colpiti dalla minaccia di restare completamente abbandonati.

In Diderot, tutto si dispone in modo da salvaguardare proprio il visibile. Dietro a ciò si riconosce facilmente il

presupposto per cui l'elaborazione della materia - sia pure di quella più debolmente riconoscibile - fornisce comunque la prospettiva che consente di proseguire: sono solo ombre, ma dopotutto con esse si trova anche della luce; sarebbe questa la descrizione di una situazione nella quale rimane ancora molto da fare per raccogliere quanto si sia reso visibile con questa luce di caverna, e relazionarlo, magari integrarlo in tutta la dimensione di un'"enciclopedia". Il cui significato proprio per questo si farebbe comprensibile, ovvero che non si tratti semplicemente di storie di individui smarriti con i loro lumini. Unendo i loro barlumi, ogni loro storia compensa la debolezza della luce e dona densità all'insostanzialità delle ombre. Questa è l'opportunità che non bisogna farsi sfuggire. Essa fa capire, guardando la prima allegoria della caverna, come tutto dipenda da quel fuoco alle spalle, da dove e come possa esser stato portato nella caverna. Diderot presenta la luce naturale in pericolo, perché essa a causa della sua debolezza non si oppone con sufficiente efficacia a coloro che, con retoriche promesse di un "più-essere", consigliano di spegnere il fuoco della cavena per vedere meglio.

Nell'*Eloge de Richardson* del 1762, dunque più di un decennio prima della *Confutazione di Helvetius,* Diderot aveva già messo alla prova la sua variante. Si tratta di strappare il romanzo dalla sfera dello svago e delle bizzarrie inventate, per adeguarlo al suo contenuto di realtà, secondo il genere classico dell'imitazione, il dramma.[89] Non è in questione la tecnica, ma il rango del genere.

Una simile gradazione non solo aveva dato la priorità al dramma rispetto al romanzo, ma addirittura aveva spogliato quest'ultimo di qualunque rango: tutto ciò si comprende a malapena senza ima pertinente impronta di platonismo: le ombre delle caverne, che senz'altro svolgevano il loro servizio per soddisfare i bisogni degli spettatori, non dovevano

meritare alcuna attenzione e considerazione, perché erano solo copie all'ultimo stadio, imitazioni di imitazioni, senza alcun rapporto immediato con gli archetipi, e di per sé costituivano una realtà relativamente ultima, la più vicina all'irrealtà. Questa idea si applica necessariamente alla relazione tra romanzo e dramma, tra semplice resoconto verbale e rappresentazione scenica. Diderot era abbastanza raffinato da mantenersi nell'ambito platonizzante dell'ontologia estetica, per non perdere la capacità di discutere. Anzi, vi giunse attraverso un mutamento di criterio: il romanzo è più vicino alla realtà rispetto al dramma, perché è in grado di offrire più dettagli - vorremmo dire più mondo, ma non possiamo - di quanto riesca a fare il dramma.

Naturalmente, al costo del consumo di tempo. Una dimensione che da allora in avanti avrebbe caratterizzato il genere, senza che ne derivasse nessuna obiezione; cosa che peraltro non desta stupore, perché dedicare sempre più tempo all'arte è una delle implicazioni della sua elevazione estetica ed è perciò una richiesta ammissibile per i suoi iniziati. C'erano già quelli che avevano a noia Richardson, come Voltaire. Ma quel che annoiava era soprattutto il nuovo *criterium veritatis,* la sfilza di piccoli particolari quotidiani. Anche questo era stato pensato nella cornice platonica, infatti le ombre della caverna erano poste al grado più basso di riduzione: pura esteriorità di contorno ed esclusione di qualunque connotazione interna.

Ritornando allo scenario della caverna platonica, sembra ora che il rimprovero principale sia il fatto che gli spettatori della caverna non avessero evidentemente preso in considerazione la verosimiglianza della pura invenzione - e non a torto, perché le ombre non sono propriamente invenzioni, ma riproduzioni ottiche di oggetti, che a loro volta dovevano essere copie di cose naturali e non opere d'arte della fantasia creativa. Se lo fossero state, anche solo ipoteticamente,

come si può facilmente comprendere, l'ontologia dell'allegoria sarebbe implosa. Nello sguardo retrospettivo di quello che si era liberato dalle catene non ci sarebbe più stato alcun nesso risolutivo e intelligibile tra l'essere-che-è e le ombre, fino al punto da ridurre queste ultime a un'indeducibilità tale che Platone non avrebbe neppure potuto rappresentare. Ora, Diderot ritiene che la moltitudine delle esistenze minimali *(cette multitude de petites choses)* non soltanto regolarizzi l'illusione con il proprio peso impercettibile, ma crei anche una coerenza stabile, estendibile ai "grandi eventi" tipici del romanzo, che il lettore richiede, in virtù dei quali però non può essere cacciato dal paradiso della propria illusione di realtà.

La verosimiglianza della finzione *in generale* nasce dalla sua inverosimiglianza *nel particolare.* Ma qui la verosimiglianza non è la logica interna del soggetto, generata dalla relazione del tutto con le sue parti; non è l'irreprensibilità netta del fenomeno di fronte a un *eidos* che rappresenta senza poterlo essere. Non sembra che Platone abbia alcunché contro le ombre che *fuori* della caverna vengono proiettate da tutti i corpi posti alla luce del sole, e che anch'egli menziona espressa-mente, come i riflessi nell'acqua, quando presenta il loro meccanismo, così come lo comprende il soggetto libero dalle catene; ma con ciò emerge anche la differenza tra le ombre e i riflessi - una differenza dalla quale, si potrebbe dire, dipende tutta la questione dei più occulti platonismi nella trasformazione dell'estetica.

L'epica deve ora vedersela con il tempo, e certo non nel modo della fissazione delle sequenze regolari dell'eiditicamente identico, che costituivano l'*agon* nella caverna platonica - vale a dire, non accettando la mancanza di significato di ciascuno dei suoi elementi, in favore unicamente della loro sequenza. Vedersela con il tempo significa ora avere a che fare con la descrizione e la rappresentazione della sin-

golarità fugace dell'istante, con l'irripetibilità del momento in quanto dettaglio importantissimo tra quelli che costituiscono la genuinità della realtà, l'impossibilità che sia stata inventata. La fugacità del tempo tuttavia significa proprio che a noi sfugge tutto ciò che non ritorna. Diviene compito della rappresentazione artistica far vedere quel che altrimenti andrebbe completamente perduto, mancando della garanzia che gli archetipi avevano saputo dare finanche aH'ultima delle loro copie: garanzia per la quale il mondo delle apparenze nasce dal fondamento della regolarità finita dei suoi archetipi.

Il tempo è divenuto la forma dell'irrecuperabile, e pertanto l'arte di un poeta o di un pittore importante diventa sostanzialmente questo: *de vous montrer une circonstance fugitive qui vous avait échappé.*[90] La misura della realtà in Platone era l'imperituro al di là della caverna, mentre la forma d'apparenza delle ombre era il tempo; il debellamento o la diminuzione del quale era la regolarità formale, ovvero l'unica possibilità per l'uomo della caverna di cogliere qualcosa che ne oltrepassasse i confini. O lo sarebbe stata se l'uomo non vi si fosse perduto scambiandola per ciò che vi è di unico e di ultimo. A questo riguardo, ciò che fa l'autore del romanzo è dello stesso genere di ciò che per Platone dovrebbe fare il maestro di filosofia, ma che non può portare a termine: sfondare il primo piano della visibilità, la comodità e il diletto della percezione, e annunciare ciò che sembra indegno dell'attenzione quotidiana. Solo che qui è proprio la fugacità del quotidiano che sorregge tutto, anche ciò che non è.

L'implicazione temporale così modificata fa in modo che la conseguente variante dell'allegoria platonica offerta da Diderot non conduca il pubblico del romanzo dalla caverna a una non meglio precisata realtà superiore, bensì presenti l'autore del romanzo che con la propria luce si addentra

nelle caverne quotidiane di questo pubblico. Egli viene a portare luce nel meccanismo scrupolosamente nascosto della loro realtà interiore: *C 'est lui qui porte le flambeau au fond de la caverne…*[91] La caverna per Diderot non è un contesto di prigionia, tanto meno di sicurezza, tutt'al più è uno dei luoghi in cui la realtà si nasconde dall'uomo, e l'uomo da se stesso; una realtà dalla quale non avrebbe più senso uscire. Portare luce dentro di essa, vedere al di là delle sue apparenze, rendere visibili le sfumature e le irregolarità di quello che in un primo momento era apparso semplice, rappresenta l'unico progresso pensabile in ordine alla comprensione del reale.

Rendere visibile qualcosa è un'idea che presuppone una certa diffidenza verso la visibilità. Diffidenza che si era generata in un primo momento per via degli strumenti ottici, e solo in seguito osservando che l'attenzione umana, anche quando ha bisogno solo di un piccolo potenziamento, è già abbastanza negligente di per sé. Riservarle un nuovo genere di aiuto, che si possa definire nel senso più ampio come "descrizione" di fatti, andando così al di là del "racconto" di storie, riunisce in sé sforzi completamente differenti, sul piano estetico e teoretico, per affrontare la realtà.[92]

Un dialogo di Voltaire del 1767 si pone nella tradizione dei classici "convivi": è una disputa in tre parti in casa del conte di Boulanvilliers. Qui Voltaire ha preso la caverna come punto di partenza, e di ricaduta, di una costruzione storico-filosofica. Fa sì che tutto dipenda dal contrassegnare la religione come il fattore regressivo di questo processo contrario. Dopo cena viene servita la moca, il che fornisce l'occasione per discutere della sua provenienza, e si finisce per parlare dell'islam; la critica religiosa deve rivolgersi in modo particolare al cristianesimo, certo, ma non trascura le religioni in generale. Di esse Fréret, che è lo scettico del dialogo, dice che fanno tornare al punto da cui lo sviluppo

dell'umanità aveva preso le mosse. Abbiamo incominciato con caverne, capanne, vestiti di pelo d'animale, cibandoci di ghiande, per giungere infine al pane, ai vestiti di lana e di seta, a dimore pulite e confortevoli; solo con le cose della religione bisognerebbe tornare al livello delle ghiande, del pelo d'animale e delle caverne: *Nous avons commencé par des cavernes… Mais, dans ce qui concerne la religion, nous sommes revenus… aux cavernes.*[93] L'abate, pervaso dalla convinzione che gli uomini non siano abbastanza razionali da accontentarsi, nel loro bisogno di fede, di una religione pura e degna della divinità, risponde a proposito del ritorno nelle caverne: *Potrebbe non essere facile tirarli fuori un 'altra volta da là.*

Se si ha un'idea generale del punto privilegiato nel quale Voltaire si rapporta con la metaforica speleologica, colpisce il fatto che la costruzione di monsieur Fréret non sia rappresentativa. Una filosofia che si possa raggiungere solo al prezzo del ritiro dal mondo diviene prigioniera della caverna, invece che condurre fuori da essa. È la perfetta inversione dell'allegoria platonica. La si trova anche nei taccuini di Voltaire: *Les hommes qui se retirent du mond pour la filosofie sont comme des forcats enchaînez dans une caverne où ils n 'auraient vu que l 'ombre des objets.*[94] La filosofia, nella sua condizione di scuola, è perdita di realtà. Il suo rapporto con gli oggetti distinti della metafisica è un rapporto con ombre. Sarà lecito presumere che la conseguenza che trae Voltaire non tenda a respingere *la* filosofia, ma a volgersi verso un*'altra* filosofia: una del tipo inglese. A quest'ultima Voltaire assegna il grado più alto di realismo, perché spiana la strada alla fisica di Newton, che il cartesianismo aveva smarrito. Così l'antica *paideia* legata all'allegoria della caverna sarebbe diventata la via da una filosofia all'altra, da quella continentale a quella insulare.

Voltaire, a differenza di Diderot, si confronta senza difficoltà con un'ontologia vertiginosa che si spinga fino al platonismo. Utilizza con disinvoltura il terreno della caverna nelle due direzioni: da una parte i filosofi che si distolgono dalla realtà e si dirigono verso le ombre metafisiche, dall'altra quelli che si rifiutano di pensare: *Ceux qui ont passé leur vie sans penser…* Anche questo emerge nei taccuini. Coloro che passano la vita senza pensare sono da vedere come i prigionieri della caverna, per i quali le ombre sono tutto, perché sembra che esse facciano tutto il rumore che la riempie: *ces ombres qui font tout le bruit.* L'antico predominio dell'ottica nel concetto di realtà sostituisce così, mediante uno spostamento d'accento, quello dell'acustica, che coglie i prigionieri completamente alla sprovvista.

La cosa più importante di questo appunto di Voltaire, tuttavia, è che la liberazione dei prigionieri non abbia come risultato la resa di fronte al rispettivo grado maggiore di essere, ma che dia spazio al dubbio: *Si on les délivroit et qu 'on leur montrast les choses réelles, ils commenceroint par douter etc.*[95]

Dunque proprio ciò che avrebbe dovuto meravigliare il lettore moderno di Platone - ma che di fatto non l'ha colpito più di tanto - spicca nell'appunto di Voltaire nel modo più netto: l'inversione dei prigionieri verso l'essenza superiore li getta nella confusione, nell'incertezza, senza sostituire, come in Platone, l'essenza inferiore con quella superiore in un'evidenza istantanea, e senza porre fine alla serie delle ascese con l'evidenza dell'essere-che-è. Voltaire fa in modo che i suoi prigionieri privi di pensiero non sacrifichino immediatamente le ombre in favore delle cose che le proiettano. Essi fanno quello che, sul piano pratico, per lui dovrebbe essere la condizione normale dell'essere umano: dubitano. La verità, che Voltaire rende accessibile all'interno o all'esterno della caverna, è che potrebbe essere meglio non

avere nessuna verità. Averne una è giustappunto la modalità della caverna: il suo dogmatismo. Non c'è nessuna certezza presuntiva che non sostituisca un dogma con un altro - o con il suo contrario, il dubbio. Chi non ha nessuna verità, si porta dietro però il rischio di averne solo una delle molte indecidibili, per le quali si è sempre stati disposti a morire. La priorità della tolleranza esclude quella della verità. Tuttavia, quando Voltaire nel 1762 pubblica gli estratti del testamento di Jean Meslier, scrive a D'Alambert che quello parlava *nell'istante della morte, il momento in cui il mentitore dice la verità;* è l'argomento più forte. Che freddezza invece a Parigi, dove si nasconde la luce sotto il moggio.[96]

A ogni modo, il destinatario D'Alambert è uno che forse ne ha abbastanza della luce. Al rimprovero di freddezza, risponde che la paura del rogo rinfresca particolarmente i bollenti spiriti. D'improvviso, qui e ora, la luce alla quale nessuno può resistere, non servirebbe a nulla. Persino il progresso deH'Illuminismo fino a quel punto sarebbe stato possibile soltanto grazie alla sua circospetta gradualità: *Le genre-humain n 'est aujourd'hui plus éclairé que parce qu 'on a eu la précaution ou le bonheur de ne l 'éclairer que peu à peu.* Questa, il 31 luglio del 1762, fu la risposta titubante di D'Alambert all'entusiasmo di Voltaire per il testamento del curato Meslier, che culmina nella frase: *Jean Meslier doit convertir la terre* [97]

In favore della sua titubanza, del suo dubbio, e per difendersi dal rimprovero di freddezza, D'Alambert si appella all'allegoria della caverna: neppure il sole potrebbe mostrarsi all'improvviso in una caverna, senza provocare in chi vi abita il puro sgomento, per via del disturbo che arrecherebbe ai loro occhi, o nel caso estremo, senza che li renda ciechi del tutto.[98] Non è indifferente che proprio qui si faccia riferimento al sole e alla caverna. Si tratta della differenza cruciale degli illuministi: le richieste di chiarezza e di ve-

locità che volevano e potevano reclamare da chi beneficiava della loro opera. Quasi ci si era dimenticati di quanto valevano gli antichi argomenti; il testamento di Jean Meslier si era affermato grazie alla retorica dell'ora della morte, nella quale uno non potrebbe più dire le menzogne che, a quanto pare, aveva detto per tutta la sua vita. No, non si tratta di abbandonare la caverna percorrendo una via costellata di stazioni dolorose, certamente, ma ancora superabili e di crescente luminosità; si tratta dell'improvviso sorgere del sole nella caverna stessa, che aumenta il chiarore fino all'accecamento.

L'uomo rimane nella caverna, potrebbe essere questo il motto dell'Illumini-smo moderato dalla replica di D'Alambert. La luminosità migliora gradatamente, e in tal caso basta soltanto cambiare la modalità del mondo della caverna e passare dalla fede nell'essere al dubbio.

Già Fénelon, vescovo di Cambrai, aveva cercato di predisporre un legame simile tra cartesianismo e rinnovamento del dubbio, ma nel suo caso l'esito andava a favore della soluzione del dubbio, con l'aiuto di una decisione costruita sul tipo della scommessa di Pascal. Anche qui lo sguardo aveva modo di soffermarsi sull'allegoria platonica della caverna: *Qui n 'est pas entré dans la crise du doute demeure encore dans la caverne platonicienne*.[99]

La priorità del dubbio era per Voltaire non solo una questione di tolleranza pratica. Scaturiva anche dalla sua esperienza del trionfo di Newton sul cartesianismo in Francia. È vero che quest'ultimo aveva incominciato con il dubbio radicale, ma si fossilizzò in un non meno radicale dogmatismo: un razionalismo che ostacolava la ragione. Era già molto riuscire a ritornare al dubbio. La ragione stessa era in grado di diventare fanatica, se si procurava una fisica, come quella che Descartes aveva pensato imprescindibile per la felicità umana. Per questo, secondo Voltaire, il valore mora-

le supremo, la tolleranza, può consistere solamente nell'evitare l'evidenza, che storicamente si è sempre rivelata come un qualcosa di dubbio.

Per Voltaire non è importante che gli abitanti della caverna platonica abbiano dinanzi a sé solo delle ombre, fintantoché limitino il loro *agon* alla predizione delle apparenze future; questo infatti autorizza decisioni sul vero e sul falso, ed esclude ogni affermazione dogmatica sulla "natura" di questi oggetti, soprattutto su ciò che di intenzionale o di sostanziale si possa nascondere dietro di essi. Non conta se Voltaire avesse raggiunto realmente simili finezze, se così si può dire, riguardo al suo modo di intendere e di usare l'allegoria; quel che conta è quanto poco importante sia per lui l'uscita dalla caverna e il raggiungimento di evidenze definitive, che non crede più capaci di dare affidabilità e sicurezza, proprio nel loro essere definitive. Ha già troppa storia in testa per questo.

VII. Caverne tedesche

Gli illuministi tedeschi, è stato detto, si servivano di questo nome con una certa moderazione. Che avessero buoni motivi per muoversi con i piedi di piombo, lo dimostra il semplice fatto che in seguito alla loro attività non si sia verificata nessuna rivoluzione. Se sia giusto vedere questa connessione (o questa mancanza di connessione), o se agli illuministi tedeschi fosse mancato solo un *affaire* della collana, ma non la luminosità e l'arguzia, è una questione che rimane aperta. Dal punto di vista razionale, Lichtenberg non è un illuminista inferiore a Voltaire, anche se ha avuto meno seguito, mentre pochi possono dirsi davvero all'altezza dell'appartato Reimarus.

Reimarus fu un illuminista che considerava pericoloso l'illuminismo. Per questo lo praticò prima di tutto e soprattutto su se stesso. Altri lo facevano come per il gusto di farlo, specialmente per quello letterario; è cosa da non trascurare, quando si tratta del fallimento dell'Illuminismo. Troppo poco e troppo lento, dicono quelli che non hanno studiato l'allegoria della caverna senza considerare il destino di Socrate che risuona in essa. Platone presenta il suo fallimento non semplice-mente come conseguenza della stolidità dei suoi giudici, ma anche come squilibrio tra le proprie esigenze filosofiche e la capacità del suo pubblico - questo almeno è quanto si trae dall'allegoria della caverna. Con

tutta la sua ricchezza di riferimenti, rimane pur sempre una parabola sul fallimento dell'Illuminismo, di un Illuminismo.

Hermann Samuel Reimarus, nella terza edizione del 1766 delle sue *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* ["Saggi sulle verità principali della religione naturale"], pubblicate per la prima volta nel 1754, critica la rappresentazione che Rousseau aveva dato dello stato di natura dell'uomo.[100] Non sopportava in particolare l'asocialità originaria dell'uomo, che permette a Rousseau di negare il soggiorno primitivo nelle caverne. Questo, obietta Reimarus, non si attaglia all'ipotesi dell'imitazione degli istinti animali, che l'uomo avrebbe sfruttato a proprio vantaggio. Per Rousseau l'uomo primitivo doveva dormire libero sotto gli alberi. Cosa che non sarebbe stata proprio salubre per una creatura nuda e indifesa, presume Reimarus. Ma per Rousseau non si tratta soltanto di esprimere l'asocialità del tempo delle origini, quanto soprattutto di evitare la condizione famigliare, che nelle caverne non avrebbe potuto fare a meno di sorgere.

Reimarus vede chiaramente che l'ingenua affermazione dell'uomo primitivo che se ne sta sotto gli alberi abbia di mira un'altra sistematica, come quando a sua volta *assegna una caverna come rifugio* per l'uomo, perché *preferisce figurarselo timido* - dunque un essere sfuggente e timoroso, *come si addice, per natura e convenienza, a una creatura nuda e indifesa* - invece *di immaginarlo audace, e di metterlo a dormire libero sotto gli alberi.* Reimarus ha già scoperto la tipologia "romantica" nello stato di natura di Rousseau. Fino al punto critico, che si trova in un altro passo: *Se erano uomini dotati di così tanto pensiero e inventiva, non avrebbero dovuto anche cercare delle caverne per proteggersi dal freddo e dalle fiere? È del tutto naturale. E non so perché il signor R. lo neghi, dal momento che essi stessi potevano vedere gli animali selvatici comportarsi in tal senso, e la loro imitazione se-*

condo lui è una specie di regola di vita che prende il posto degli istinti propri e della riflessione.[101] La critica alla preistoria "senza caverne" si dirige contro la dimostrazione immaginativa per la quale l'uomo sarebbe portato per natura alla sicurezza e alla comodità, alla fantasia e alla scoperta e alla presa di distanza da situazioni di azione intensa. La negazione russoviana della caverna in quanto situazione iniziale diviene l'eliminazione della *paideia,* e non solo di quella platonica, ma anche di quella filogenetica.

Questo è intollerabile per Reimarus, che considera la natura come il campionario di tutti i vantaggi e le arti dell'uomo, il filo conduttore che avrebbe condotto l'uomo alla cultura, un ausilio fatto apposta per lui. Sotto questo aspetto, il rifugio della caverna era imprescindibile per un osservatore della natura così concepito, che non doveva essere continuamente coinvolto nella dura lotta per la sopravvivenza, se doveva riuscire a imparare quel che sperimentava in essa. Rousseau non aveva voluto vedere l'uomo in questo luogo delle necessità quotidiane. Qui si muove già il primo passo verso il progresso per il fatto che, al di fuori di una vita errabonda e asociale, quel che si era imparato e acquisito, poteva essere conservato e insegnato, dunque trasmesso e trasformato in proprietà privata. Con la premessa ottimistica di una finalità del mondo, anche le ombre della caverna perdono ogni traccia del platonico disprezzo per la scarsa autenticità, per il loro essere le più scolorite derivazioni del derivato, e diventano le metafore dell'attitudine di un essere capace di insegnare, in grado di fare uso della natura senza la presenza del naturale: in forma di concetto, di immagine, o grazie alla magica *actio per distans.*

Dopo le *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* del 1752, Reimarus aveva scritto anche le *Allgemeinen Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunst-Triebe, zur Erkenntniß*

des Zusammenhanges der Welt, des Schöpfers und unserer selbst, vorgestellt ["Considerazioni generali sugli istinti degli animali, principalmente sull'istinto artistico, esposte per conoscere le relazioni tra il mondo, il suo creatore e noi medesimi"], nel 1760, prima di redarre, tra il 1767 e il 1768, la sua fondamentale *Schutzschrift* ["Apologia"]. A quel punto aveva già le spalle coperte: la rinuncia alla religione biblica avrebbe definitivamente aperto gli occhi sul patrimonio razionale della religione naturale, intesa come atto di rifornire l'uomo del necessario per comprendere il mondo e per confidare in esso. Quindi non potevano esserci dubbi sul fatto che già nella preistoria dell'uomo vigessero le condizioni che - sotto la guida e la protezione della natura - misero in moto e legittimarono il suo sviluppo.

Il concetto di questa giustificazione è dato dall'imitazione di quell'istinto artistico da parte della capacità artistica. Da questo punto di vista, non c'è più traccia della *mimesis* platonica, in quanto diffidenza ontologica verso tutte le arti, compresa quella del demiurgo cosmico. Per mezzo dell'imitazione, tutte le conquiste della natura passano all'uomo, tanto come capacità quanto come immagini. Perché questo potesse accadere, occorreva difendere la caverna da Rousseau.

Quasi in contemporanea con Reimarus, anche Abraham Gotthelf Kästner, il "Voltaire tedesco", ebbe modo di accostarsi all'allegoria della caverna. Coetaneo e conterraneo di Lichtenberg, era quel genere di pensatore sempre pronto a variazioni e a inversioni delle figure tradizionali, *sotto le cui mani,* come disse di lui Kant, *tutto diventa preciso, comprensibile e piacevole*[102]; nel necrologio del 1800, Christian Gottlob Heyne dirà di lui che aveva saputo dominare l'arte di vivere, *senza rimandare la possibilità di vivere realmente, guardando a ogni giorno come se fosse un 'intera vita.*[103]

Con queste parole il filologo Heyne intende naturalmente anche motivare - o scusare - la disinvoltura di Kästner nei confronti del canone classico, che a lui non appariva per nulla ammissibile. Ma solo grazie a tale leggerezza è potuta giungere fino a noi questa variante della storia della caverna: *Tra gli uomini che Platone ha incatenato sin dall'infanzia nella caverna, la maggior parte si dedica a razzolare nello sterco, sempre che lo si riesca a trovare, per farsi un giaciglio un po' meno scomodo, e a spingere pietre, per sedercisi sopra, e all'occasione lanciarsele contro l' un l'altro...*[104] A parte gli stercorari e i lapidatori, nella caverna c'è anche una minoranza di coloro che percepiscono e osservano qualcosa che agli altri sfugge: le ombre di uomini e animali che passano fuori, che la luce del sole, penetrando nella caverna, proietta all'interno.

Gli emarginati del popolo della caverna, che non trovano nessun divertimento nel grufolare o nel gettare pietre, si dedicano appunto a distinguere le forme delle ombre, valutandone a occhio la grandezza e il movimento. Si esercitano come osservatori, come spettatori. *Per i loro concittadini quella era un'inutile perdita di tempo che non avrebbe reso più comodo il loro soggiorno attuale.* I due gruppi, i grufolatoli e i veggenti, sono infine tratti fuori dalla caverna. A questo punto il grufolare si rivela in tutta la sua inutilità. Questa gente non solo rimane accecata dalla luce del giorno, ma non ha neppure *la minima idea delle cose del mondo di sopra,* mentre gli altri, i "misuratori d'ombre", hanno imparato dalle osservazioni delle immagini a riconoscere e a distinguere le cose, così che riescono ad affrontare nuove esperienze e insegnamenti. *Poiché si erano adoperati con zelo costante a guardare, trovarono infinite delizie alla vista di cose sempre diverse e sempre più splendide, e godevano persino nel guardare il sole stesso…*

Dunque a quanto pare il deformatore ritorna sempre al modello platonico, evitando così che la sua storia divenga un'invenzione completamente estranea e distaccata dallo sfondo. Si tratta quindi di un platonico, che però intende dire qualcosa di completamente diverso: qualcosa sulle condizioni che reggono l'attitudine umana all'illuminismo, magari con la massima che recita che l'esperienza non è nulla di primo e di originario, ma ha condizioni per essere appresa. Gli altri, i grufolatoli di un tempo, non hanno nessuna opportunità di trovare un contatto con la realtà: *Per tutti gli altri il tempo non sembrava passare mai, ed essi desideravano tornare nella caverna, dove a loro poteva bastare l'unica abilità che avevano acquisito, quella di grufolare.*

Quando Moritz Cantor dedicò un articolo dell'*Allgemeinen Deutschen Biographie* al suo predecessore e collega di corporazione, fece notare una curiosità riguardante la sua infanzia, che non restò senza conseguenze: il padre, professore di giurisprudenza a Lipsia, si accollò l'educazione del suo unico figlio, come era del resto pratica comune in questo secolo per i padri anticipare quello che molto più tardi sarà il ruolo della pedagogia, mettendo in atto la loro propria "teoria" educativa senza il minimo scrupolo; egli credeva seriamente in un aldilà in cui la musica sarebbe stata il diletto dei beati. A questo proposito il figlio avrebbe più tardi scritto che tale *visione dell'eternità* si potrebbe giustificare meglio *rispetto all'affermazione di qualche teologo, che in cielo si parli in ebraico.* Il padre trasse la conclusione, naturalmente senza successo, che il biografo sintetizza con questa frase: *Per questi motivi così bizzarri, il bambino avrebbe dovuto familiarizzare con la musica..*[105] Il fatto che non riuscì mai ad andare oltre il Lied *Nun danket alle Gott,* non sarebbe altro che una semplice notizia biografica, e non avrebbe nemmeno meritato una citazione, se non rappresentasse il modello concettuale che Kästner avrebbe utilizzato nel mito conclusivo del suo scritto: non si può mai

essere abbastanza preparati per un'esperienza nuova. Così come non ci si può preparare con la musica terrena per la pratica di quella celeste, non si può, mediante la matematica, venire a capo della molteplicità delle esperienze che accadono. Proprio perché Kästner ci fa sapere molto chiaramente quanto gli sia familiare il modello platonico, ci pare un tratto di limpidissima ironia il fatto che non sia il filosofo che alla fine ritorna nella caverna, bensì il suo antagonista, il grufo-latore, il quale, annoiato fino alla nausea dalla realtà, a causa della sua incapacità di percepirla e di trame piacere, non sopporta più di essere liberato.

Che la formazione prepari alla vita, è una trivialità; che essa non soltanto e in modo prioritario spinga a dominare i "campi" della prassi della vita, ma che serva a proteggere dalla noia e dalla nausea degli stadi della vita non più mossi dall'impulso giovanile - quindi anche dalla fatalità della noia di qualcuno nei confronti di tutti - è sempre stato dimenticato dagli utilitaristi desiderosi di connettersi a sempre nuove sfere della prassi, e non sarà l'ultima volta che lo si dimentica. Coloro ai quali non è stato dato di prepararsi al "piacere", sono privi *eo ipso* finanche dei mezzi per potersi lamentare in modo sufficientemente chiaro e netto per quanto è stato loro tolto.

In un'altra occasione, più di dieci anni dopo, Kästner diede modo di saggiare il suo gusto per la rimodellizzazione del mito platonico: si tratta del suo saggio *Über sinnliche Wahrheit und Erscheinung* [Sulla verità sensibile e l'apparenza]. Anche qui la situazione di partenza è quella dei prigionieri della caverna, che ricevono, proiettate dall'esterno, la luce e le ombre di ciò che passa o che viene fatto passare all'ingresso. Questa volta non ha luogo nessuna liberazione. L'irraggiungibilità di chi proietta le ombre è diventata il presupposto della situazione. Tuttavia c'era uno che fungeva da filosofo, senza avere dietro di sé la storia di una *pai-*

deia; sembra che lo fosse in virtù soltanto della propria pretesa: posto che tra di essi si levasse un filosofo, e che con aria severa dicesse loro che *le ombre che ci rappresentano le cose di lassù, sul monte, così come sono, sono vere, nessuno dei suoi compagni di prigionia aveva intelletto sufficiente a domandargli come si facesse a sapere quaggiù come sono le cose così come sono ?*[106] Ancora una volta Kästner ha trasformato il finale in un colpo di scena ironico. Come nella precedente versione, il ritorno nella caverna rappresentava l'atto non filosofico della nausea per l'essenza, qui la svolta filosofica contro l'autoproclamatosi "filosofo" ha inizio dalla moltitudine degli altri. Essa afferma l'apparenza contro la cosa in sé, il fenomenalismo contro un concetto di verità che presume di possedere una dignità superiore: *E quando i nostri filosofi definiscono la verità proprio come i trogloditi, si devono ricordare che Platone aveva già raccontato per loro questa favola, un paio di millenni prima che Leibniz dicesse che tutto il mondo sensibile è solo apparenza.*

Kästner si orienta sul più antico paradigma del fenomenalismo: quello del cielo stellato. Ma rispetto a quel fondamento, può usufruire di una circostanza scoperta soltanto nell'età moderna: la velocità limite della luce e il caso estremo che, a partire da essa, non si può fare a meno di considerare, cioè la non-esistenza del percepito, il differimento temporale tra l'astro e l'osservatore. La stella può essere spenta o esplosa da molto tempo, quando raggiunge l'occhio terrestre; oppure può essere attiva da molto tempo, prima di raggiungerlo. Il nocciolo della questione non è tanto se le cose siano così come appaiono all'osservatore, ma se in effetti esistano quando le si percepisce. Quel che prima era stato riservato solo al sogno o alle bizzarrie della patologia dei sensi, ora caratterizza sempre di più la situazione teoretica dell'uomo nell'universo - per quanto ancora non nelle dimensioni abnormi del secolo seguente, e più ancora di quello dopo. Kästner riassume tutto questo nel mo-

do più sintetico: *Nessuno può chiedere alla cosa stessa se esista.* Ogni lezione di filosofia dovrebbe incominciare con questa frase.

Chi abbia il diritto di dire che la cosa stessa esista - o chi conceda a chi tale diritto -, è però una questione che si regola su due piani di coerenza che non sono equivalenti. Se un malato afferma di avere delle percezioni non condivise dai sani che gli stanno attorno, questi ultimi esprimono un giudizio negativo sulle sue capacità percettive, perché si basano sulla concordanza reciproca delle loro percezioni, dunque su ciò che tutti loro hanno a parte lui. Questi, a sua volta, rivendica come suo diritto ritenere percezione quel che si figura, a partire da *come questa sua figurazione sia in relazione con le altre.* Kästner prende come esempio patologico il caso di un'idea delirante sorta dalla nozione di proiezione per mezzo della *lanterna magica*[f]: un tale vedeva sulle pareti della propria stanza alcune immagini la cui produzione attribuiva a delle persone che avrebbero avuto un qualche interesse a insinuare tali figure; dovevano avere *intenzioni molto precise nei suoi riguardi,* altrimenti non si sarebbero prese tanta briga.

Kästner riporta questo caso come testimonianza di una serie di allucinazioni manifestatesi in uno dei suoi studenti di Lipsia. Il processo gli interessa, per lo meno all'inizio, perché aveva creato i presupposti ottici del delirio con gli esperimenti da lui stesso condotti e illustrati. Lo studente e paziente poteva spiegare le proprie allucinazioni nel modo migliore, perché aveva appreso il loro funzionamento. Pertanto non si offese neanche un po' quando il suo padrone di casa, un onesto commerciante, non potè trattenersi dal ridere sentendolo raccontare queste storie. Dal professor Kästner invece si aspettava approvazione, per via della conoscenza che avevano in comune, e rimase molto deluso quando questi gli negò l'applauso. Kästner riferisce come

non solo avesse incominciato a temere, ma fosse proprio turbato dalla razionalizzazione di un delirio, che lui stesso aveva mediato: *Mi vergognavo di me stesso perii modo pacato con cui egli raccontava queste cose.* In termini fenomenologici, questa attestazione di vergogna dell'uno verso l'altro - in questo caso: di chi confida nell'obiettività scientifica verso chi si serve erroneamente della scienza - descrive il controvalore della delusione di chi crede di possedere una perfetta spiegazione di processi misteriosi, nei confronti di chi si rifiuta di confermarla. La descrizione del caso redatta da Kästner si annovera tra le prime forme di una teoria dell'intersoggettività ancora implicita e del suo significato nella costituzione di un mondo obiettivo.

Da un amante dell'allegoria platonica come era Kästner, ci si sarebbe aspettati a questo punto qualche accenno alle macchinazioni che si perpetravano nella caverna. Tuttavia, nell'impiegare il mito della caverna, aveva evitato giustappunto questa fase intermedia che spiega la produzione delle ombre mediante una fonte di luce e qualche utensile, e attribuisce la proiezione delle ombre sulla parete direttamente all'incidenza della luce solare e ai passanti di fuori. Questa semplificazione gli impedì di cogliere il rapporto tra il suo caso patologico e la parabola della caverna.

Kästner è uno dei pochi illuministi che poterono, o fors'anche dovettero, vivere la situazione di sopravvivere fino al Romanticismo, finché questo li diede per morti. Morì nel luglio del 1800, un anno dopo che su "Athenäum" era stato invitato ad abbandonare la scena, con il rimprovero che chi non si trovi all'altezza dell'epoca in cui vive non può prendersi gioco di essa e passarla liscia. Così gravemente si ripagò il matematico per essersi burlato della filosofa.

Kästner era matematico ed esteta, una congiunzione, riuscita per l'ultima volta al rococò e trasformata in forma di comportamento, di formula ed eleganza, meccanica e gioia

di vivere - ma che nel contempo prevedeva anche l'allontanamento dalla natura, benché se ne parlasse di continuo. È quel che fece appunto Kästner, nell'ammirare l'epica didattica di Haller; visse per parlare e scrivere di una natura per la cui "esperienza" [*Erlebnis*] non aveva organi adatti. Quando, nel 1756, si trasferì da Lipsia a Gottinga, dove sarebbe morto, il mondo di questo trentasettenne non cambiò più, quantunque desiderasse mutare le forme con le quali parlare di esso. Diverte sé e altri con la conoscenza della natura più che con i suoi fenomeni, e in questo è secondo solo al suo collega e conterraneo Lichtenberg.

Ora, l'"esperienza" della natura di solito è qualcosa che si afferma, non qualcosa che si possiede. Nella caverna di Kästner, gli "stercorari" sono certamente degli esseri spregevoli, ma chi riesce a spiegare quel che viene fatto passare nella caverna, è soprattutto, e prima di ogni altro, chi sta attento all'origine della luce e delle ombre fuori dall'ingresso, non chi perde la testa per l'immediatezza dell'originale. Ma chi decide quando muovere il passo fuori dalla caverna? Kästner conosceva sicuramente la poesia del giardino pubblico scritta dall'amburghese Berthold Henrich Brockes e il suo *Irdisches Vergnügung Gottes* ["Divertimento terreno in Dio"], che non si allontanava molto dal presentare il vissuto naturale come esperienza allegorica, ma sfiorava soltanto la didattica epica. Molto prima che Kästner giudicasse la caverna adatta a fungere da compendio, Brockes l'aveva già elevata al rango di una delle sue allegorie, e occorre ricordare con quanta più forza vitale Brockes, in confronto al linguista e matematico di Gottinga, abbia superato le crisi degli spiriti del tempo del suo secolo, e ancora dei due che sarebbero seguiti.

È già nella quarta parte dell'*Irdisches Vergnügung* che Brockes attacca con una leggiadra svolta, come una specie di modello di esperienza: *Se qualcuno in una caverna chissà*

dove, / scevri del tutto l'animo e i sensi / da ogni creatura e da tutti i giudizi, / in perpetuo imbrunire venisse allevato, / e uscisse d'improvviso nel mondo/ magari in un giorno di dolce primavera…[107] Fino al quinto verso, tutto procede secondo il modello, che sembra più quello di Arnobio che quello di Platone. Poi il poeta sorprende il lettore che a questo punto si aspetta già un sermone: non lascia il fuori del mondo nella condizione astratta del sempre-uguale di una natura stupefacente, come aveva fatto la tradizione delle uscite dalle caverne. Al contrario, Brockes intensifica questo fuori con luce e colori, ponendolo nella stagione favorevole per godere di ambedue: la primavera. Tuttavia, se questa gli serve, non è per fare in modo che si possa ancora vivere quel comparativo platonico dopo la tenebra della caverna, bensì per dare agio alla sua piccola arte dei dettagli e delle sfumature del paesaggio e del giardino. *Un* particolare gli sembra importante quanto basta da non ignorarlo in nessun caso: dopo campi, colline, foreste e ruscelli, nella brevità di un rigo il suo soggetto lirico giunge anche a se stesso. Infatti il limpido ruscello che scorre nella foresta ombrosa gli concede quel che la caverna gli aveva negato: la visione di sé, *la sua figura che vi si specchiava…*

Se il poeta alla fine giunge là dove preferisce soffermarsi - con il suo: *e vide variopinti giardini risplendere…* - deve però concedere quattro versi al cielo degli antichi, dove nella notte serena si imbatte, oltre che nelle stelle, nella luna piena: *Lo splendore argenteo e puro/ del sole delle ombre, quando intero…* Più importanti delle stelle e della luna sono comunque le figure della natura vicina, la baraonda cinguettante degli uccelli e l'usignolo, il mormorio dei ruscelli, la dolcezza dei frutti, la sintonia di acqua, aria e terra a beneficio di tutti i sensi. La ricchezza della notte si dispiega in un panorama di fragranze e succhi, e non manca la bevanda *dell 'amabile vite di tocai,* nonché il passaggio, testuale, all *'amore ammesso* e al *soave piacere del dolce sonno,* diventan-

do così una sorta di ripetizione moderata dell'uscita dalla caverna all'inizio: sforzarsi per *volgersi di nuovo ancora una volta, / a vedere tutta questa meravigliosa bellezza.* Tutto ciò descrive le condizioni per le quali il mondo può già essere una beatitudine a metà: *sarebbe certo di una cosa, / di stare "almeno " in paradiso / se non addirittura in cielo.* Tuttavia, sotto il severo regime clericale amburghese, il poeta non può concludere così. Infatti il mondo sarebbe come l'ha considerato, soltanto se l'uomo riuscisse a soddisfare le condizioni che si presentano così facilmente. Ma la sua sensibilità è pari a quella di una pietra. Dato che tutto dipende dal risveglio e dal raffinamento di tale sensibilità, la conclusione giunge a deplorare che al posto di uscire nel mondo della primavera, trasformiamo il paradiso *quasi nell 'inferno stesso;* non a causa del peccato, ma per insensibilità. Anche questo lo si doveva dire con cautela; e in effetti la frase finale corregge il tiro con una domanda che lascia a ciascuno il compito di definire il proprio senso di colpa: *Quale può essere la causa?*

Chi perdonerà il mio debole per Brockes? Soprattutto adesso che mi accingo a risalire ai suoi *Neue-Jahrs-Gedanken auf das 1719 de Jahr* ["Pensieri dell'anno nuovo nel 1719"], che più tardi si sarebbero aggiunti ai nove volumi dell'*Irdischen Vergnügen.* Brockes fu sicuramente il primo ad aver rappresentato il soggiorno dell'uomo nella caverna su tre piani metaforici: la caverna del ventre materno, con l'uscita della nascita; la caverna dell'insensibilità, con l'uscita del risveglio dei sensi per la natura; la caverna del mondo, con l'uscita della morte e il paradiso promesso, non metaforico. Il poemetto dell'anno nuovo parla della nascita e della morte come altrettante uscite dalla caverna.[108] La metafora della nascita usata per la morte può essere adoperata così, solo perché il bilancio dei valori in entrambi i casi si inclina verso l'uscita: per guadagnare, bisogna uscire.

Se, a partire da qui, si considerano i due secoli successivi, si scopre qualcosa di soprendente in questa prospettiva: il trauma della nascita. La natalità ha ereditato il mutamento di valore della mortalità. È il principio di persistenza applicato all'ontogenesi: restare dove si sta, è quanto meno il male minore, e allora diviene abbastanza ovvia la resistenza della vita dinanzi all'uscita dalla caverna. Brockes morì nel 1747, e nel 1749 Goethe tardava a venire alla luce. La vivace fantasia di Bettina vide già in questo ritardo nella nascita, che lui stesso avrebbe poi spiegato in termini astrologici, una specie di resistenza. Ecco cosa gli scrive il 4 novembre del 1810: *Ci pensasti tre giorni prima di venire al mondo, e facesti passare delle brutte ore a tua madre; per la rabbia, perché la necessità ti spingeva fuori dal tuo luogo natio…* Là si vide qualcosa che Brockes non avrebbe potuto dire ancora, nel Capodanno del 1719.

Nel suo poemetto sull'anno nuovo, Brockes ha collegato all'atto della nascita uno dei pensieri prediletti del suo secolo: il numero dei sensi di cui l'uomo è fornito e sui quali si basa tutta la sua esperienza, è contingente, passibile di aumento o diminuzione, e il passaggio dalla caverna del corpo a quella del mondo è l'attivazione di una nuova sensibilità, quattro sensi in più rispetto alla clausura tattile. Su questo incremento sensoriale e sulla premessa della contingenza della sua e-stensione si fonda l'estrapolazione di ulteriori incrementi nella successiva e ultima uscita dalla caverna: *Chi sa se cinque bastano alla conoscenza / che spinge a indagare il segreto della natura,/ o se non siano stati riservati / per noi mille generi di sensi / che ancora ci sono sconosciuti?* Può anche darsi che sia solo un senso in più, il sesto, a mancare, per essere all'altezza di ciò che è. La teoria delle carenze sensoriali è dunque un sorta di fondazione dell'ambizione a perdurare dopo la morte. Il vecchio aldilà diventa questione di curiosità teoretica; nonché esercizio della sua nuova legittimità.

Senza ammetterlo espressamente, nella speculazione sulla contingenza dei sensi si trova un resto del *genius malignus* cartesiano, perché stando così le cose *tutto ci ingannerebbe, finanche noi stessi.* Nel grembo della natura l'uomo vive *come un embrione non ancora nato,* aspettando la vita vera che verrà, la cui *data di nascita sarà la nostra morte, / e solo allora ci verrà mostrato ciò a cui siamo destinati.* Come nelle speculazioni molto più tarde sul "trauma della nascita" si tratta di una differenza non insignificante, quella cioè se a porre lo stigma dell'angoscia sia solo il processo del parto, con il connesso cambiamento nel rifornimento di ossigeno, o se desti angoscia già il presentimento dell'inevitabile cacciata dalla perfetta esistenza parassitarla intrauterina, così anche Brockes, nel suo intento parabolico, deve introdurre per lo meno l'incapacità del non nato di comprendere la luce, il chiarore del sole e della luna e tutto ciò che gli si *racconta riguardo allo splendore delle creature*; e soprattutto l'incapacità di capire *quanto a breve / uscirà dal carcere, benché si creda ancora felice, / e abbia paura di nascere;* e questo solo come allegoria dell'esitazione di tutti coloro che accettano la grande promessa del dopo. Come ai non nati, anche ai nati, per quanto in una maniera più organizzata, si nega di conoscere se stessi e di comprendere il mondo. La semplice possibilità di considerare un miglioramento il non accontentarsi del mondo resta loro del tutto estranea.

La provvisorietà dell'esistenza nel mondo, che consiste nel conoscere la propria finitezza, e che in analogia con la preistoria intrauterina si deve integrare in un sistema di miglioramenti progressivi, è divenuta sgradevole, per non dire angosciosa: *Tutti noi siam tratti dal ventre della nostra terra, / che è madre nostra, in un certo tempo…* Se due secoli dopo si contesterà a un certo tipo di fenomenologia di trascurare la natalità umana, preferendo la mortalità, l'analogia dell'anno nuovo realizzata da Brockes si propone di equilibrare i due aspetti, certo su un piano di modeste pretese.

Quel che il lettore tardo rileva in Brockes - e in generale in tutte le discussioni e le speculazioni del suo secolo circa la dotazione sensoriale umana -, è il tentativo di provare l'esistenza di una funzione determinata per l'attitudine all'esperienza, nell'indeterminata pluralità dei sensi conoscibili. La perdita di una facoltà sensoriale dà l'occasione di studiare e ammirare le operazioni compensatorie degli altri; il sospetto che per comprendere la realtà in tutte le sue sfaccettature non sia sufficiente una normale dotazione sensoriale suggerisce, da una parte, il pensiero critico dei limiti della nostra conoscenza, che in ogni caso si basa su un'esperienza di fatto condizionata, oppure, dall'altra, l'entusiasmo per la prospettiva aperta da Brockes e da altri su una nuova uscita dalla caverna.

Sembra essere più eloquente la considerazione per la quale immaginare il sensorio di un essere razionale all'interno di *un* solo organo di senso, per quanto raffinato, vorrebbe dire cancellare del tutto l'ipotesi della contingenza e trasformare inevitabilmente *questo* senso nell'unico organo essenziale della ragione. Anche riconoscendo solo una legittimità limitata all'idea che ai nostri concetti fondamentali dei processi naturali, come la luce, il suono, il calore, la gravitazione, l'elettricità e il magnetismo, debbano corrispondere altrettante funzioni sensoriali, tuttavia, se dovessimo coglierne il significato, la maggioranza delle modalità sensoriali in quanto tali può essere assunta a presupposto per comprendere che la natura non sarebbe descrivibile con uno solo di questi concetti, per quanto anche la loro riduzione critica sia uno dei vincoli indispensabili di ogni sistema teoretico.

Non è possibile abbreviare o semplificare questo processo di costruzione e riduzione del concetto secondo un criterio economico; non si tratta di complicatezza arbitraria, nei cui confronti un incremento di razionalità avrebbe agito da

profilassi. Così la critica al concetto di forza non ammette l'affermazione sbrigativa per la quale fin dall'inizio la conoscenza fisica ne avrebbe fatto volentieri a meno. Ogni descrizione oggettiva tende per prima cosa all'estensione dei suoi strumentari concettuali, solo per cogliere, nella cornice in tal modo ottenuta, le possibilità della sua riduzione. Solo a partire da qui si può percorrere la via dell'ideale sistematico: far emergere da un'unica fonte tutte le circostanze bisognose di spiegazione. Brockes evidentemente non si sentiva investito di un tale rigorismo finale. Non è stato nemmeno in grado di considerare l'ultimo passaggio, il ritorno alla benefica unicità sensoriale, come più promettente rispetto all'aumento di organi portatori di confusione reciproca.

È una delle ovvietà indimostrate, che ancora si proiettano su quel che resta della fede nell'immortalità, il fatto che si possa pensare la determinazione finale dell'uomo solo in termini di miglioramento. Il presunto ricordo di una soddisfazione prenatale, caratterizzata da un unico senso e dal sentimento di sicurezza che esso permette di avvertire, non determina di per sé le aspettative su come potrebbe essere fatta la felicità futura dell'uomo. La relativizzazione delle uscite dalla caverna non permette a nessuna di essere l'ultima.

A differenza di Kästner, che dovette patire la *fin de siècle* dell'illuminismo e sopravvivere a se stesso, Brockes, nel suo giardino di gioie, non fu mai raggiunto dal sovvertimento dei valori universali dopo il terremoto del 1755. Non avrebbe avuto bisogno, come il Candide di Voltaire, di tentare la fuga nel giardino. Non vi era nulla di perturbante nel suo mondo. Allo stesso modo, neppure la sua poesia aveva bisogno di un interlocutore, qualcuno che si intromettesse, che insinuasse dei dubbi, insomma un *diabolos.* In questa atmosfera omogenea le sue poesie sono quanto mai soliloqui, anche quando sembra rivolgersi a figure allegoriche. Brockes

non aveva nemmeno l'ombra della tensione di un Reimarus, a partire dalla terza edizione delle sue *Vornehmsten Warheiten,* contro l'astro nascente di Rousseau. Quello dialogico è un espediente che gli è estraneo, mentre a esso ricorre assai spesso l'illuminismo francese sin da Fontenelle, anche per dare vivacità ai disaccordi con se stessi, come in Diderot.

Tuttavia anche nell'Illuminismo tedesco ci sono esempi di utilizzo del dialogo. Esso offre due vantaggi: all'autore, perché non è obbligato a identificarsi con le licenze che si prendono i suoi personaggi; e poi al lettore, perché ha modo di conoscere non solo gli argomenti degli illuministi, e non ne varrebbe neanche quasi la pena, data loro uniformità, ma anche e soprattutto come l'illuminista si figurava i suoi compagni da illuminare e alla fine illuminati - come quindi si rappresentava il processo della propria ricezione - e quanto realismo investiva nelle proprie aspettative.

Rispetto al fenomeno dell'Illuminismo questa è anzi una delle questioni che hanno più che mai bisogno di chiarimento: quali idee finali si era fatto del proprio effetto - o anche quali aveva scansato. Già il modello di ogni pezzo successivo di questo genere, il dialogo di Fontenelle sulla molteplicità dei mondi, offre delucidazioni su quali begli ampliamenti, nello spazio della mente finalmente rischiarata con le notizie su questo e quel mondo, siano stati pensati, intesi, sperati, forse anche temuti, in quanto inevitabilmente evidenti.

Quasi un secolo dopo il modello di Fontenelle, l'illuminista popolare berlinese Johann Jakob Engel pubblicò nella sua raccolta *Der Philosoph fur die Welt* ["Il filosofo per il mondo"], il dialogo *Die Höhle auf Antiparos.* Engel non è certamente tra le più importanti figure dell'illuminismo tedesco, ma rappresenta comunque un tipo berlinese con la sua eclettica capacità di assimilazione. A ogni modo, nel 1777 aveva riportato un contributo di Kant, che di lì a poco

sarebbe diventato celebre, intitolato *Von den verschiedenen Racen der Menschen* ["Delle diverse razze dell'uomo"], e noi possediamo una lettera del 1779 nella quale Kant rendeva atto a Engel di come il suo *Philosoph für die Welt* spiccasse di molto *tra i pochi che, nel degrado imperante del buon gusto, cercano ancora di preservare l 'onore della Germania con modelli genuini di purezza linguistica, candore e umore.*[109] Dalla bocca del filosofo, quello a favore di un "filosofo" è certamente un elogio con riserva; ma non si deve dimenticare che con il suo contributo Kant consegnava la prima parte della sua *Antropologia.* In ogni caso non la inquadrerà nella filosofia di scuola, ma nella "sapienza del mondo", titolo che ben si accorda alla raccolta di Engel.[g] Non va neppure trascurato il fatto che nella sua lettera egli presenti a Engel un altro contributo sui *Principien einer moralischen Charackteristik der verschiedenen Racen der Menschengattung* ["Princìpi per una caratterizzazione morale delle diverse razze del genere umano"], dunque una sorta di prima modalità che sarà tipica della sua antropologia nella tradizione moralista. Per aggiungere un altro dato su Engel, occorre rifarsi al suo ultimo anno di vita, il 1802, quando diede alle stampe la sua *Denkschrift zur Errichtung einer großen Lehranstalt in Berlin* ["Memoria per l'edificazione di un grande istituto educativo a Berlino"]: il primo documento programmatico che condurrà alla fondazione dell'Università Berlinese.[110]

È una piccola storia tra due nobili baltici nella lontana Livonia.[111] Uno di essi conosce un poco il mondo e ha viaggiato, mentre l'altro cercava l'avventura a casa propria. Perciò questi si fa raccontare dall'amico come vadano le cose nei paesi lontani. Una sera, il viaggiatore sorprende il barone chino sul *Système de la Nature* di d'Holbach, e si stupisce nel vederlo, lui così poco incline alla lettura, concentrato su di un'opera tanto profonda, che tra l'altro circolava anonima. L'intrepido uomo di mondo è preoccupato che

tutto questo possa nuocere alla serenità d'animo del sedentario. Così, per distrarlo, gli racconta una delle sue avventure: la sua visita alla famosa caverna sull'isola di Antiparos. Con crescente agitazione e assillante angoscia, il barone ascolta il racconto dei tremendi pericoli racchiusi in questa caverna e dell'abisso che si spalanca nel suo fondo senza fondo. Alla fine, si mostra deciso, qualora fosse capitato in una condizione analoga, a dissuadere l'amico da simili avventure.

L'ospite, dopo averla data sufficientemente a intendere, prende l'empio libro e lo getta nel caminetto; il lettore non può farci niente e rimane di sasso. Il suo sbigottimento è totale, tanto più che all'inizio del dialogo l'altro aveva dovuto ammettere di aver letto a sua volta il libro, mentre si trovava a Livorno, rimanendone sedotto. Ma se ci si era già spinti fino a Livorno, non fu per mettere ancora una volta alla prova l'illuminismo nelle cose del mondo. Quello che restava a casa, al contrario, aveva di che preoccuparsi della propria inquietudine. È un diritto che l'avventuriero si arroga a partire dalla volontà manifesta del barone, di non starsene più con le mani in mano ad assistere alle avventure dell'amico. L'inversione allegorica della fiaba è che l'entrata nel *Système de la Nature* sia pericolosa esattamente come la discesa nella caverna.

In un buco, dove Ella poteva perdere tutto senza ottenere nulla!, aveva rimproverato il barone all'avventuriero della caverna. *Quale fu il diavolo che La condusse là dentro?* La risposta era stata breve, di quelle che quasi sempre giustificano lo spirito dell'Illuminismo: *La curiosità, barone.* Cosa che il suo ascoltatore non aveva voluto credere né concedere. Perciò reagisce strappandogli dalle mani la caverna stessa della sua curiosità: un libro che anche nella cerchia affatto ristretta degli spiriti più audaci aveva trovato disapprovazione e diffidenza. In ciò si sente autorizzato dallo spirito

d'amicizia: *Ella era preoccupata per la mia sopravvivenza; è mio dovere esserlo per la vostra.* Il barone, che occorre immaginarsi piuttosto attempato, interrogato sulla propria salute, lamenta di sentirsi la testa pesante e di soffrire talvolta di capogiri. A ciò si riallaccia la messa in guardia contro la caverna filosofica: *Il "Système de la Nature" non è stato scritto per una testa così. Richiede nervi saldi e spavalderia nel guardare in profondità. Chi ne mancasse, non ne uscirebbe tanto facilmente.* Lo sviluppo parabolico della storia della caverna fa sì che il barone ceda e stringa la mano dell'amico, il quale in cambio gli promette di non entrare più in nessuna caverna.

Sarà forse questa parità di astinenza dall'avventura fisica e da quella psichica la battuta finale di un pezzo di Illuminismo? Niente affatto. Semplicemente, il barone deve lasciare che l'amico scelga per lui i libri che soddisfino la sua brama di sapere appena ridestata. La corrente non sembrerebbe malvagia, pertanto la si dovrebbe seguire. Quale sia l'aspetto di tale adesione, lo si scopre nell'ultima frase del dialogo: *Il giorno seguente gli spedì il Reimarus.*

Nel 1775 JJ. Engel non poteva sapere nulla dell'ironia di questa battuta finale. Rispetto all'opera di Reimarus che intende mandare al barone in sostituzione del meno digeribile *Système de la Nature,* avrà pensato alle *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion,* che erano apparse per la pri-ma volta nel 1754 e che nella seconda metà del secolo raggiunsero la sesta edizione. È meno probabile che abbia pensato alla *Vernunftlehre,* che avrebbe corrisposto molto meno alle nuove esigenze del barone, nonché ai suoi primi avventati approcci. Quel che però era al di fuori di ogni considerazione o idea, era che Hermann Samuel Reimarus fosse anche l'autore di un capolavoro dell'Illuminismo tedesco, rimasto pressoché sconosciuto anche a due secoli dalla sua morte, la *Apologie, oder*

Schutzschrift fur die vernünftigen Verehrer Gottes [Apologia, o scritto in difesa dei ragionevoli adoratori di Dio], della quale giustappunto Lessing, nel 1774, sei anni dopo la morte del misterioso autore (avvenuta nel 1768) aveva curato la pubblicazione di un primo, breve frammento, *Von Duldung der Deisten* ["Della tolleranza dei deisti"], e dalla quale avrebbe poi tratto altri cinque frammenti, con il titolo *Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend* ["Altri estratti dalle carte dell'anonimo, riguardanti la rivelazione"] nel 1777; dunque all'incirca in contemporanea con la seconda parte del *Philosph fur die Welt* di Engel.

Quel che collega la frase finale della *Caverna di Antiparos* con il capolavoro nascosto dell'anonimo, è il gesto pieno di riguardo dell'illuminista nei confronti del rapporto tra guadagno e perdita, rapporto a cui egli pensa preoccupandosi di coloro che deve guidare verso l'illuminismo. Ecco che Engel si permette addirittura di bruciare un libro, cosa che altrimenti si sarebbe potuto imputare soltanto all'intolleranza dell'oscurantismo. In Reimarus fu l'aura di segreto calata sulla sua opera e protrattasi ben oltre la sua morte, a determinarne il destino fino all'anno della prima edizione completa, il 1972. Reimarus non dispone così per paura del rogo. Dato che non si tratta di un modello per il compositore, ma di un messaggio per i posteri, non occorre supporre che Reimarus abbia simulato la riservatezza nella "Notizia preliminare", dove descrive con queste parole l'evidenza che cercava di raggiungere con il suo preambolo: *Fin dall'inìzio il vero motivo che mi spinse a mettere per iscritto i miei pensieri fu semplicemente la mia stessa tranquillità d 'animo; e più tardi non sono mai venuto meno al proposito difar uscir di senno il mondo o dar adito a inquietudini facendo conoscere le mie intuizioni.*[112] Lo scritto non doveva essere messo in circolazione per mezzo stampa, ma diffuso nell'ombra a be-

neficio di pochi amici bendisposti, *finché i tempi non si saranno illuminati di più.*

Il nesso tra il verbo "illuminare" [*aufklären]* con il pronome riflessivo è, preso per sé, stupefacente, benché metaforicamente del tutto compatibile con il processo atmosferico che migliora la visibilità, per cui quando si dice "si schiarisce" *[Aufklaren]* non si dà alcun soggetto agente. Tuttavia, dalla penna dell'illuminista non risulta tanto ovvio che egli si aspetti l'illuminismo quasi come effetto della propria opera; più che altro è proprio la sua opera che egli considera come un possibile accesso a una situazione di completo mutamento spirituale. Il termine "Illuminismo", *Aufklärung,* deriva da una radice linguistica impersonale, e l'"illuminista", l'*Aufklärer*, è uno la cui maestria consiste nel portare la ragione sul piano di comprensione comune del proprio pubblico, invece di assegnarsela come prodotto del suo intervento. A questo proposito, l'*Aufklärung* non è molto distante da quella *paideia* che non teme i limiti della violenza e che nel mito platonico doveva condurre fuori dalla caverna, finendo però con l'avere l'aspetto della morte di Socrate.

Come se avesse voluto evitare proprio questo aspetto disastroso, evitando anche di mettere alla prova su se stesso lo strumento dell'illuminismo, Reimarus tratta il lettore potenziale della sua *Apologia* come in Engel l'esploratore della caverna tratta il barone: *Per il momento è meglio che la massa dei semplici persista nel proprio errore, piuttosto che venga infastidita (benché non sarebbe per colpa mia) con le mie verità, scatenando la furia del suo fervore religioso. Il saggio, per amor di pace, preferisce piegarsi alle opinioni e agli usi dominanti, tollerare e tacere, piuttosto che rendere infelici se stesso e altri con affermazioni premature.* È quanto si potrebbe chiamare il postulato dell'illuminismo riguardoso, in analogia con la mancanza di riguardo dell'avventuriero. Si

sa quanto in ogni epoca sia malvisto questo postulato presso coloro che serbano il proprio zelo nel modo più vantaggioso, con il significato transitivo dell' *Aufklärung.*

Stare alla larga dalle caverne e darsi ad avventure di pura curiosità era, in senso metaforico e reale, il consiglio che dava l'illuminista al suo interlocutore nel dialogo di Engel, mostrando tutta l'intercambiabilità di impulso razionale e sventatezza. Nondimeno, anche Reimarus aveva voluto sperimentare per se stesso e su se stesso, con il manoscritto della sua *Apologia,* quanto avrebbe potuto reggere - e non solo, ma anche perché solo in questo modo sarebbe stato possibile scoprire quanto gli altri fossero tolleranti. Il paradosso così evidente di un'opera di critica biblica debordante e schietta *e* i due secoli di riservatezza per disposizione testamentaria, potrebbero essere il risultato della prova che Fautore impose a se stesso, più che delle dissuasioni provenienti dalla sua cerchia più stretta. Anche Lichtenberg si stupiva sempre per come scienza e Illuminismo non fossero capaci di cancellare in lui stesso quei resti sensibili di superstizione che egli non si stancava di togliere agli altri.

Tutto questo non attenua in nessun modo l'evidenza di quanto tempo l'umanità europea sia stata capace di vivere con ciò che avrebbe sempre destato la profonda avversione della ragione, e di come dovesse sembrare enigmatica alla razionalità moderna il quasi nulla dell'uscita dalla caverna, quando la ragione aveva potuto resistere tanto a lungo nelle tenebre.

La tanto celebrata definizione dell'illuminismo proposta da Kant oscura l'enigma delle sue origini, dato che non coordina la minorità che precede la maggiore età della ragione con uno schema organico di maturazione, nel quale avrebbe dovuto crescere sino all'adultità. Con il concetto di autocolpevolezza[i], Kant tende a una tipologia più vicina al suo tardo scritto sulla religione del 1793, che alla critica

della ragione. La *Beantwortung der Frage: Was ist Auflklärung?* ["Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?"] del 1784 collega il fatto della ragione nella storia a una sorta di buona autosuggestione. Allora sarebbe sufficiente che uno si dicesse anche solo: *Coraggio, usa il tuo intelletto!,* come fosse una specie di arnese inutilizzato, e sarebbe soltanto *così comodo essere minorenne.* Prima però si era definita la minore età come *incapacità* di usare il proprio intelletto, tranne che con l'aiuto altrui. Così non si fa altro che spostare il problema su coloro che dovevano prestare aiuto - o su coloro che abusarono di un simile ruolo per aumentare l'incapacità. No, l'autocolpevolezza è una mistificazione esattamente come l'imputabilità morale dell'"inclinazione al male" in quanto appunto autocolpevolizzata.

Il concetto di autocolpevolezza nega la preistoria all'Illuminismo o alla sua stessa possibilità, il che a sua volta lancia alla ragione stessa una nuova sfida da affrontare e superare. L'inizio della ragione non poteva essere soltanto là dove essa stessa attestava la propria uscita dalla minorità; doveva riuscire a oltrepassare quell'inizio e doveva dimostrare a se stessa la capacità e la necessità di questo atto in quanto atto storico. È il problema della legittimità dell'età moderna che viene coperto con l'autoaccusa dell'autocolpevolezza. Una copertura che al massimo sarebbe un piccolo incidente teoretico, se da essa non dipendesse un bisogno di recuperare l'immagine che il soggetto moderno ha di sé, il quale all'improvviso poteva chiedere parola e attingere a svariate fonti.

Come l' "inclinazione al male", anche "lo stato di minorità da imputare solo a se stessi" non rispondeva a nessuna domanda, piuttosto era un modo per evitare il sorgere di domande e l'urgenza di rispondere. In questo senso la sensazione della mancanza di risposte venne stimolata, mettendo in evidenza l'appiglio della domanda irrisolta, al quale si sarebbe attaccato l'imminente disappunto del secolo della

ragione che stava per finire. Quel che nella storia non sembra nient'altro che pura euforia da contraccolpo dei giovani contro i vecchi, ha anche a che fare con la carenza di presunte soluzioni a problemi che, in un bilancio spassionato, solo di tanto in tanto avevano fatto dimenticare come dovesse essere dolorosa la risposta per l'autocoscienza dell'"essere razionale". Quando e perché si poteva ancora trovare questo essere nella caverna della sua minorità, esposto a quella pietosa bugia che sono le illusioni di sistemi dogmatici? In quanto punto culminante e finale del secolo illuminista, la bella definizione di Kant è una formula di affrettato autocompiacimento, dalla quale non si poteva cavare granché - come del resto dalla "cosa stessa".

Non è un accumulo di reprimende tardive, o la confessione di un kantiano deluso. Si tratta piuttosto di uno di quei passi nei quali sembra possibile una fenomenologia della storia: ogni epoca è fase di incubazione di obiezioni e contro obiezioni, nella cui inopinata virulenza troverà la loro e la sua fine. È sorprendente quanta poca meraviglia abbia suscitato il fatto che la formula kantiana per l'Illuminismo sia stata accolta e ripetuta con tanta unanimità. Teniamo presente anche solo l'anno della sua pubblicazione, che è quello precedente la disputa sullo spinozismo, e dunque la comparsa della sorpresa romantica: questo avrebbe dovuto rendere ancor più sospetto il fatto che la domanda venisse fatalmente respinta, invece di ricevere una risposta.

La curiosità per le caverne poste al di sotto di un presunto terreno solido che la critica pretendeva di aver posto od ottenuto, spingeva o a porre "fondamenta" ancora più solide e protettive per questo terreno, oppure a esplorarne appunto il sottosuolo. Non era un impulso alla caverna come a una dimensione di sicurezza perduta, anzi all'inizio era una conseguenza dell'illimitata *curiositas*: solo il ritorno dal ritorno avrebbe dato la certezza di quel che c'era sotto i no-

stri piedi. Nient'altro che la disputa tra nettunismo e vulcanismo, espressione di un'instabilità nella tenuta del terreno, a partire dagli echi di Lisbona. L'aspetto perturbante di ciò che sta nascosto viene meno quando diventa stimolo a contrastarlo e a resistergli, anche se le cose non funzionavano altrettanto bene riguardo all'ottimizzazione e all'orientamento del mondo, come invece avevano suggerito i programmi di inizio secolo portati avanti dall'Accademia.

Ogni volta che viene meno il valore stimolante si è però già di fronte a una conseguenza della prima grande ondata di scientificità, il cui potere illuministico era riuscito a togliere di mezzo ogni stranezza dai fenomeni della natura: il sospetto che fossero segni, l'ominosità, l'ingovernabilità. Se molto era stato realizzato, dalle orbite cometarie ai parafulmini, molto si era anche perso; non per nulla la parola "noia" era uno dei titoli dell'inquietudine che si andava denunciando con il Romanticismo. Il segnale del mito di Orfeo, di non voltarsi verso gli inferi durante l'uscita dalla caverna, perde la sua valenza ammonitrice; la curiosità si lega all'aspettativa che con il ritorno dell'inconsueto cambi l'aspetto del mondo, e che il superamento dell'avventura avrebbe tolto dalle cose il velo della consuetudine, tramutandole in nuove occasioni di stimoli sensoriali ed emotivi.

Indizi di questo stato di cose si trovano già nella caverna di Paros di Johann Jakob Engel, ad anticipare che la direzione dell'entrata e quella dell'uscita non sono più distinguibili. Il piacere dell'avventura spinge dentro la caverna, ma l'autoconservazione in quanto condizione per il piacere di altre avventure spinge a sua volta di nuovo fuori. Se questo episodio spicca rispetto agli altri, è perché lo si può ricondurre a stati di confusione e di vertigine, di oscuramento e di riconquista della luce, ovvero gli aspetti classici dell'allegoria. La curiosità è il motivo dell'ingresso nella caverna, ma simmetricamente lo è anche dell'uscirne sani e

salvi per tornare al mondo, al campo d'azione di nuove curiosità.

Dal punto di vista teorico la curiosità per la caverna si rivela infruttuosa. L'avventuriero ha un punto debole: non porta con sé nessuna domanda rispondendo alla quale potrebbe spuntare dalle tenebre con un guadagno di sapienza. Non riceve nessuna risposta, perché non aveva domandato. Più importante è forse che abbia scelto la caverna come banco di prova per la propria impavidità, che a posteriori gli sembrerà avventatezza, quando applicherà allegoricamente la sua avventura a quella del libero pensatore *in fieri.* Mettersi alla prova in questo modo è parte del quadro generale dell'età moderna, dove così tanti contributi sono principalmente fondati sull'incertezza dell'uomo circa se stesso e i limiti delle proprie possibilità.

La via che porta fuori dalla caverna aveva la sua contromarcia già presso i greci, a cui la nausea per la luminosità non era quella che si è diffusa nella storia dei loro effetti fino al Romanticismo. Essi conoscevano la svolta all'indietro sulla via del ritorno alla caverna, ai misteri, ai riti di iniziazione, ai culti orfici. Il presupposto di questa direzione opposta è che la verità o la salvezza siano pensate come qualcosa di rinchiuso. Ecco allora le caverne che custodiscono l'antica sapienza. Sono rifugi per i vinti, ovvero per la sapienza dei misteri, più che per la scienza della conoscenza. Certo, non c'è ripetizione nella storia; ma i cambi di direzione dovuti alla delusione o alla nausea per le troppe promesse destano ricordi di ciò che non poteva essere così ripugnante, se lo si era sopportato per tanto tempo.

Nello *Heinrich von Ofterdingen* di Novalis la caverna è la sede prediletta di una sapienza che non si può ottenere contemplando la natura. Certo, il motivo dell'ingresso nella caverna è ancora una volta, apertamente e senza il retrogusto di valutazioni negative, la curiosità. Ma si tratta di un im-

pulso verso una dimensione del sapere a partire dal ricordo, non dalla contemplazione. Il conte di Hohenzoller nella caverna di Novalis è il guardiano della *memoria* dalla quale sorge la storia. Nello stesso tempo, questa caverna è il luogo in cui la realtà *[Realität]* diviene indifferente: antitesi di una realtà *[Wirklichkeit]* che era stata destinanta a orientarsi sulla base della natura. La caverna confonde datità e fantasia e nel contempo protegge da ogni contraccolpo della presenza trascurata. Secondo le parole del conte, ricordo e immaginazione diventano indistinguibili: *Per il nostro piacere e il nostro insegnamento non cambia nulla, per così dire, se le persone, nei cui destini cerchiamo di scoprire i nostri, siano esistite davvero un tempo oppure no.*[113] L'eremita che, a quanto dice, ha trovato la via per la caverna grazie a un'illuminazione, e che dunque localizza la luce proprio là dove solo il fuoco artificiale aveva creato l'illusione delle ombre, contrappone la forma di vita della caverna a quella che si svolge sotto il cielo stellato, quando dice al vecchio minatore: *Voi sareste quasi degli astrologi al contrario. Se questi stanno a guardare fìssi il cielo e vagano con gli occhi per i suoi spazi infiniti, voi volgete lo sguardo alla terra ed esplorate la sua costruzione.* Quando poi si aggiunge la metafora classica del libro della natura, l'antitesi tra sapienza della caverna e scienza del cielo diviene ancora più netta, e così pure quella delle rispettive dimensioni temporali: *Per quelli il cielo è il libro del futuro, mentre per voi la terra è monumento del mondo delle origini.*

Tra i libri dell'eremita, Heinrich ne trova uno in lingua provenzale, nelle cui immagini riconosce se stesso. La caverna romantica ha un tratto fondamentalmente alessandrino: archiviare culture antichissime e lingue morte e dimenticate, decifrare ciò che è divenuto illeggibile, privilegiare essenzialmente la distanza temporale e spaziale, come se già si procedesse con la tesi per la quale la conoscenza di sé si troverebbe soltanto nella storia e il reale sarebbe l'indicato-

re del possibile. Se tutto ciò che è stato è essenziale, non si può sopportare l'idea di lasciarlo sepolto dov'è e farsi sfuggire la propria immagine nel libro anticoprovenzale dell'eremita.

In *Die unsichtbare Loge* [La loggia invisibile], il primo romanzo di formazione di Jean Paul, del 1793, l'eroe deve sottostare a una *scuola sotterranea:* secondo un contratto matrimoniale dei genitori, ispirato al codice di Herrnhut[1], avrebbe dovuto passare otto anni in questo luogo nascosto per imparare a *temprarsi non contro le bellezze della natura, ma contro gli stravolgimenti degli uomini.* Nelle cantine del castello montano di Falkenberg, chiamato la "Certosa dei tre fratelli", c'erano a terra *tre monaci di pietra che per tutta l'eternità si tenevano per mano.* Su queste tre figure di monaci, c'è una battuta dal sapore ambiguamente platonico: *forse… sotto le riproduzioni dormono gli originali muti, con i loro sospiri perduti sul mondo che passa.* Insieme al bambino, *bello come il cielo, il figlioletto di Barby,* c'è il maestro, che non ha il compito di impartire lezioni, ma semplicemente *abitua e racconta.* Di ogni storia, l'allievo riceve l'illustrazione disegnata e impara a disegnare quel che non ha mai visto, *come un sordomuto nella sua caverna silenziosa,* senza nessuna discriminazione ontologica dell'indistinto. Presso i monaci copie-originali non diviene un escluso dalla realtà, anzi acquisisce una propedeutica a essa: *In questa America sotterranea i tre antipodi* (si conta anche il barboncino nero) *avevano il giorno - cioè si accendeva una luce - quando su da noi era notte; e avevano notte - cioè dormivano - quando da noi splendeva il sole.* La fine dell'educazione *per il cielo* viene messa in scena come una parabola della morte, dove il mondo di sopra è il cielo: *Ah, e quando moriremo allora?,* chiede il bambino, e tocca ogni filo d'erba del paesaggio dipinto nella *caverna di Platone,* come viene espressamente chiamata, benché non abbia molto da spartire con essa. Gustav racconta l'esperienza della "resurrezione" mol-

to più tardi alla sua amata Beate, e la "forma" del racconto evocatore è già il fatto che ne fosse in grado: *…riusciva nel modo più fresco a condensare tutte le bellezze del mondo in una sola mattina, quando descriveva il suo ingresso dal fondo della terra all'alto palazzo del mondo.*[114]

Nondimeno, il mondo celeste di sopra, avvertito sui fili d'erba dipinti, ha qualcosa del giardino di Brockes. Quando Jean Paul, nella seconda edizione della sua *Vorschule der Ästhetik* [Propedeutica all'estetica] del 1813 presenta una nuova versione del capitolo sull'"essenza della poesia romantica", ricorre di nuovo alla *caverna di Platone,* per vedere appunto tutta la differenza che c'è tra la ristrettezza dell'immmagine e la vastità della realtà, in quanto indeterminatezza determinata dalla fantasia: *Il Romantico è il bello senza limiti o il bell'infinito.* La sua "logica" è quella della terza qualità nella tavola dei giudizi kantiani: il giudizio infinito. Ciò che aveva propiziato la fantasia, che non era dovuto alle ombre, ma alla semioscurità della caverna, si è diffuso sul mondo nella luce oltre l'orizzonte.

A Jean Paul basta presentare la caverna in modo estremamente sintetico, per compendiare l'estraneità dei greci a ogni romanticismo, la loro avversione per l'*apeiron: Ai greci, con le loro nette delimitazioni, la luce tentennante del Romantico è così estranea e lontana, che persino Platone, pur così poeta e così vicino all'elevazione cristiana, al momento di esprimere la reale materia infinita del Romanticismo, la relazione della nostra misera finitezza con la sala splendente e il cielo stellato dell'infinità, ricorre all'allegoria, tracciata in maniera angusta e maldestra, di una caverna, dalla quale noi, incatenati, vediamo scorrere le ombre dei veri esseri che camminano alle nostre spalle.*[115] Non solo le ombre e ciò che le proietta sono "tracciate in maniera angusta e maldestra" come le stesse idee nella loro normatività; perfino la caverna partecipa al bisogno di determinazione che si raccoglie nel

termine *eidos.* L'idea del bene, che è ancora al di là di tutto questo, prima o poi comincerà a fomentare nuovi bisogni di *apeiron,* di ciò che si sottrae a ogni finitezza, ciò che è inconcepibile perfino dopo un'educazione "per il cielo": questo è quanto presuppone Jean Paul nel suo implicito contrasto tra il Romanticismo e il Classicismo contemporaneo eletto a rappresentanza della grecità. Se quella che egli stesso chiama *caverna di Platone* viene approntata in modo tanto impreciso, la "libertà" che si ottiene con essa va a beneficiare il bisogno di indeterminatezza che si nasconde dietro il *pathos* dell'"infinità". Per questo rapporto con i "modelli" vale ciò che Jean Paul una volta rivendicò per sé: *Se pur non so chi tra tutti gli autori della terra abbia creato il maggior numero di allegorie, mi rallegro tuttavia che nessuno lo superi quanto me.*[116]

Note alla Quinta parte

[a] [«Lodevole intento è di imprendere / la creazione dall'inizio: e tu seguilo!», *Faust* II/2,8321-8322, tr. di F. Fortini].

[b] In tedesco, e molto spesso nel tedesco di Blumenberg, l'agglutinazione è un espediente sintattico e semantico di forte rilevanza, il che rende la traduzione talvolta prolissa rispetto alla concisione del testo originale. Il termine *Inselhöhle,* che è anche il titolo di questo capitolo, è composto da *Insel,* isola, e da *Höhle,* caverna; potrebbe essere tradotto con "caverna dell'isola" o anche, "caverna *nell* 'isola", "caverna insulare.

[c] Nel testo si trova il composto *Weltbürger*, che sarebbe "cittadino del mondo", ma è un refuso per *Weltbetrüger,* più volte usato in seguito.

[d] Nell'originale spagnolo: *Mira tü cuàrt poco miras.*

[d] Blumenberg allude evidentemente al titolo di una famosa opera di Wilhelm Dilthey.

[f] In italiano nel testo.

[g] *Weltweisheit:* il riferimento è al testo kantiano già citato *Versuch der Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzufiihren,* Kanter, Königsberg 1763.

[h] Qui, come del resto altre volte e in particolare nelle pagine che seguono, Blumenberg si basa sull'ambivalenza semantica del termine *Aufklärung,* che deriva direttamente dal verbo *aufklären* - chiarire, far luce - con un uso anche impersonale, nell'espressione meteorologica *es klärt auf:* si sta schiarendo.

[i] Traduciamo cosi il termine kantiano *Selbstverschuldung*; vale forse la pena rammentare la risposta che Kant diede alla domanda sull'illuminismo: *Che cos 'è l'Illuminismo? È l 'uscita dell 'uomo dal suo stato di minorità che egli deve imputare solo a se stesso.*

[l] Hermhut è il luogo dove nel 1722 venne fondata l'omonima confraternita legata al movimento pietista dei "fratelli moravi".

[1] Cfr. P. HENRY, *La Vision d'Ostie. Sa place dans la Vie et l'Œuvre de Saint Augustin,* Paris 1938. In quest'opera la prova della dipendenza della scena di Ostia da Plotino è data per sicura sulla base di *Enneadi* I, 6, e molto verosimile sulla base di *Enneadi* V, 1. L'anello di congiunzione più importante è costituito dai dialoghi agostiniani di Cassiciaco, nei quali la madre svolge un ruolo determinante nella visione di Ostia, scrupolosamente analizzato da Henry. A tal proposito il figlio così attesta: *Ipsam, inquam, prorsus, mater, arcem philosophiae tenuisti* (*De vita beata,* 10). Nell'altro dialogo, il *De ordine,* Agostino introduce la madre alla fine della prima disputa, con il ruolo di colei che domanda quale sia il punto della discussione e che poi a sua volta viene

interrogata su quanto abbia da dire a riguardo. Ma ella insorge: come può venire in mente una cosa del genere, se è vero che mai nei suoi libri le capitò di trovare che si consultassero delle donne per simili dispute? *Quid agitis, inquit? Numquidnam in illis quos legitis libris etiam feminas unquam audivi in hoc genus disputationis inductas? (De ordine*, I, 31). E' un modo per dare a intendere che aveva pur letto qualcosa. In ogni caso, per quanto riguarda il valore legittimante della visione di Ostia, occorre pensare all'influsso eminente della madre. Quella esperienza può essere "filosofica", come in effetti è, perché contiene la certezza normativa per tutta la "radicalizzazione" che il vescovo di Ippona troverà nel mezzo secolo che gli resterà da vivere (fino al 430).

[2] Cfr. *Confessiones* IX, 10,24. Il "contatto" con l'Uno esclude in Plotino tanto la conoscenza quanto la fusione; si tratta, nei termini della scolastica, di certezza di esistenza senza essenza - come il cartesiano *cogito sum,* dal momento che il *cogitatum* è indifferente nei confronti del *sum.* L'estatico in Plotino è *epaphé (Enneadi,* VI, 7), *ephapsasthai kai thigein* (VI, 9), *thixis* (V, 3), *epibolé* e *prosbolé* (III, 8). Ciò che domina in queste denominazioni è la qualità istantanea, l'improvvisa dissoluzione dell'assoluta pienezza, che Agostino accoglie e Descartes riprende: la certezza assoluta rigetta la raggiungibilità. Questa discrezione -che nella fenomenologia di Husserl divenne il punto di differenziazione da Descartes - gli consente di rivendicare la certezza del *cogito sum* nonostante l'incertezza derivata dalla *creatio continua* (la discontinuità dei momenti temporali).

[3] Cfr. A. GEHLEN, *Die Bedeutung Descartes'für eine Geschichte des Bewusstsein,* 1937 (in *Philosophische Schriften,* v. II, pp. 376 ss.).

[4] Cfr. R. DESCARTES, *Discours de la méthode,* 11,5.

[5] Cfr. *ivi,* III, 3.

[6] Cfr. ivi, V, 10.

[7] Cfr. Descartes a ***, Marzo 1638, in *Œuvres,* a cura di Adam e Tannery, v. II, pp. 39-41 [tr. it. di M. Savini come *Descartes a Reneri per Pollot: aprile o maggio 1638,* in DESCARTES, *Tutte le lettere,* a cura di

G. Beigioioso, Bompiani, Milano 2003, pp. 647-657],

[8] *Ibid., Meditationes,* Synopsis ad III, in *Œuvres,* cit., v. VII, p. 14.

[9] Cfr. *ibid., Principes. Préface*, in *Œuvres,* cit. V. IX, p. 17: *je ne me trouve pas si éloigné de la connais-sance de ce qui reste, que je n 'orasse entreprendre d 'achever ce dessin…* (prima versione francese di Picot, Parigi 1647).

[10] Schopenhauer dà conto del ritrovamento della "Santa Reliqua" in una lettera a Julius Frauenstädt, datata 11 settembre 1854 (cfr. *Gesammelte Briefe,* a cura di A. Hübscher, p. 350). Nel contempo, dinanzi al suo "apostolo", rileva l'esigenza di un'adeguata ricezione, ovverosia auspica che l'appena pubblicata *Wille in der Natur* ["Volontà nella natura"] venga letta dall'inizio alla fine *stando sempre seduti nello stesso posto, con le porte serrate.*

[11] R. DESCARTES, *Discours de la méthode,* I, 14.

[12] *Ivi,* II, 1.

[13] Descartes a ***, Marzo 1638, in *Œuvres,* cit., v. II, p. 36 [tr. it. cit. p. 649].

[14] Questo aneddoto fu riportato dall'abate Nicolas-Charles-Joseph Trublet, bollato da Voltaire come il "compilatore", nel *Mercure* del luglio 1757 (cit. in J.R. CARRÉ, *La Philosophie de Fontenelle ou le Sourire de la raison,* Paris 1932, pp. 77 ss.): *le philosophe lui donna un grand coup de pied, qui fit jeter à la cienne un cri de douleur et à M. de Fontenelle un cri de compassion.* Malebranche era convinto che la costruzione dell'automa fosse organizzata in modo tale

che esso emettesse un grido di dolore nel ricevere un calcio, senza che il meccanismo ne risultasse danneggiato.

[15] Husserl a Ingarden, Natale 1924, in E. HUSSERL, *Briefen an Roman Ingarden.* L'Aja 1968 (*Phaenomenologica* 25), pp. 147 ss.

[16] H.G. GADAMER, *Philosophische Lehrjahre,* Frankfurt 1977, p. 31 [tr. it. di G. Moretto, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Queriniana, Brescia 1980, p. 27].

[17] E. HUSSERL, *Vorlesung "Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* ", § 19 (in *Gesammelte Werke,* v. XXIII, pp. 40 ss.).

[18] *Ivi,* p. 423. Rispetto alla frequenza dell'esempio del manichino, cfr. *ivi,* pp. 48,119,242,277,398,406, 439,464,478,487. Nel processo di formazione della "logica genetica", a partire dal 1920, serve per mostrare la "cancellazione" come vissuto pre-predicativo della "negazione"; un'esperienza la cui descrizione avrebbe preceduto la teoria della "protensione" nella coscienza interna del tempo, poiché rende comprensibile una cosa tanto bizzarra come l'affermazione che qualcosa *non* sia qualcosa d'altro.

[19] Cfr. K. VOSSLER, *Poesie der Einsamkeit in Spanien,* München 1940, p. 339.

[20] R. DESCARTES, *Meditationes,* I, 12, in *Œuvres,* cit., v. VII, **p.** 23.

[21] Cfr. B. GRACIÀN, *El Criticón,* a cura di M. Romera-Navarro, v. I, p. 110: *El deseo desacar a la luz tanto concepto por toda la vida represado y la curiosidad de saber tanta verdad ignorada…* Sul tipo di esperienza dell'ideale formativo di quest'opera, cfr. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt,* Frankfurt 1981, 1983[2], pp. 108-120 [tr. it. di B. ARGENTON, *La leggibilità del mondo,* il Mulino, Bologna 1984, pp. 107-119],

[22] B. GRACIÀN, *El Criticón,* 1,1, ed. cit., v. I, p. 113: *Crescia de cada dia el deseo de salir de alli, el conato de ver y de saper; si en todos naturai y grande, en mi, corno violentado, insufrible.*

[23] *Ivi,* 1,2, ed. cit. v. I, p. 120.

[24] *Ivi,* 1,2, ed. cit. v. I, p. 126: *Senti menos viva la curiosidad, cuanto mas despierta la hambre.*

[25] *Ivi,* 1,4.

[26] *Ivi,* I, 6; ed. cit. v. I, p. 222.

[27] *Ivi,* I, 7.

[28] Cfr. *ivi,* I, 8; ed. cit. v. I, pp. 258 ss.

[29] Cfr. *ivi,* 1, 8; ed. cit. v. I, p. 243: *Es el arte complemento de la naturalezay un otro ser… un otro mundo artificial al primero, suple de ordinario los descuydos de la naturaleza, perficionàndola en todo: que sin este socorro del artificio, quedara incultay grosera.*

[30] Cfr. *ivi,* III, 8; ed. cit., v. Ili, pp. 244-247.

[31] Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum,* in *Philosophische Schriften,* a cura di C.J. Gerhardt, v. IV, pp. 350-392.

[32] *Animadversiones,* I, cit., pp. 366 ss.

[33] *Ivi,* II: *Praeterea possent animae peccatis anterioribus mentisse, ut ad hanc vitam deceptionis plenam agendam damnarentur, ubi umbras pro rebus captent; a qui Platonici non videntur abhorruisse, quibus haec vita velut in antro Morphei somnio similis visa est, dementata mente lethaeis haustibus, antequam huc veniret, ut Poetae canebat.* Nell'originale Leibniz aveva aggiunto *cavendum jubens,* con due versi di un poeta che nella trascrizione furono soppressi. Perciò, come rispondendo alla preoccupazione per un concetto di realtà solido, si è messo: *Caeterum in quo consistât materalium realitas, alibi dictum est.* Si rimanda pertanto alla prima parte delle *Animadversiones (ad articulum 4,* ed.

cit., p. 356), là dove si tratta degli oggetti dei sensi, di cui non c'è da sapere nient'altro se non che siano concordi *(consentiants),* come con qualcosa di indubitabilmente comprovato, e che inoltre dal loro passato si sarebbe potuto prevedere il loro futuro *(ex praeteritis praevideri aliquatenus futura).* Questa determinazione della *vita aut realitas* dovrebbe soddisfare lo scettico come il dogmatico: chi esigesse o promettesse di più, lo farebbe invano. Si vede facilmente che questi criteri sono accettati sia dalle ombre della caverna dei platonici, sia dai teorici del mondo cavernicolo, che a ragione li giudicano adeguati, una volta rifiutata la tentazione di uscire dalla caverna.

[34] Cfr. H. BLUMENBERG, *Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff,* in G. Bandmann (a cura di), *Zum Wirklichkeitsbegriff,* Meinz, "Abb. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Geistes- und sozial-wiss. Kl." 4 (1973), pp. 3-10.

[35] *OVIDIO, Metamorfosi,* XI, 613-614. Sullo stesso tema cfr. Stazio, *Theb.,X,* 81 ss. Luciano, *Verae Hist.,* II, 32 ss. al posto della caverna ha un'isola dei sogni; anch'essa può essere, come in "Utopia", luogo dell'irrealtà.

[36] A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* 11(1844), III, 37, in *Sämtliche Werke,* a cura di W. von Löhneysen, v. II, p. 556 [tr. it. di A. Vigliani, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* Monda-dori, Milano 1989, p. 803].

[37] Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouveés dans le systeme nouveau de l'union de l 'ame et du corps,* 1698, in *Philosophische Schriften,* cit., v. IV, pp. 517-524, qui p.523 (contro l'articolo di Bayle *Zenone).*

[38] *Ibid., Nouveaux Essais sur l'entendementpar l'auteur du systeme de l'harmoniepreestabilie,* II, 19, in *Philosophische Schriften,* cit., v. V, p. 148.

[39] *Ivi,* IV, 18, *Philosophische Schriften,* v. V, p. 479. *Mais un homme inspiré de Dieu ne peut point communiquer aux autres aucune nouvelle idée simple, parce-qu 'il ne se sert que des paroles ou d'autres signes, qui reveillent en nous des idées simples…*

[40] *Ibid.,* Lettera a Galloys, 1677, *Philosophische Schriften,* v.VII, p. 22: *La veritable methode nous doit fournir un filum Ariadnes…*

[41] Anche quando compare solo *filum verae logicae,* si tratta del filo di Arianna, come indica il passo di Couturat *(Opuscoles,* 420), segnalato da Georg NADOR, *Métaphores de chemins et de labyrinthes chez Descartes,* in "Revue Philosophique de France" 152 (1962), pp. 37-51, qui: p. 48: *Filum cogitandi voco Methodum quondam facilem et certam, quam sequendo, sine agitatione mentis, sine libitus, sine formidine errandi, non minus secure procedamus, ac si, qui in labyrinthe filum habet Ariadneum.* Sul *filum cogitandi,* cfr. P. BURGELIN, *Commentaire du Discours de métaphisique,* Paris 1959, p. 164.

[42] G. W. LEIBNIZ, *De primae philosophiae emendartene, et de notione substantiae, Philosophische Schriften,* v. IV, pp. 468-470.

[43] *Ibid., Nouveaux Essais,* IV, 2 § 7, *Philosophische Schriften,* v.V, p. 350: *C'est donc à l'Analyse de nous donner un fil dans ce Labyrinthe, lorsque cela se puet, car il y a des cas où la nature meme de la question exige qu 'on aille tâtonner par tout, les abrégés n 'estant pas tousjours possibles.*

[44] LICHTENBERG, *Nachricht von Pope 's Leben und Schriften,* in *Vermischte Schriften,* a cura di L.C. Lichtenberg e F. Kries, Göttingen 1800-1806, v. IV, p. 291.

[45] Cfr. KANT, *Gedanken von der whren Schätzung der lebendigen Kräfte.* Vorrede, XII, in *Gesammelte Schriften,* v. I, p. 14. In termini generali, la questione delle forze vive

sembra per così dire fatta acciocché l'intelletto ne sia sedotto una volta per tutte, in qualunque momento l'incontri.

[46] *Ivi,* III § 163, in *Gesammelte Schriften,* v. I, p. 181.

[47] *Ibid., De mundi sensibilis atque intellegibilis forma et principiis,* V § 27, in *Gesammelte Schriften,* v. II, p. 414.

[48] *Ibid., Kritik der reinen Vernunft. Methodenlehre,* cap. 3, in *Gesammelte Schriften,* v. III, p. 538; B 860): *L'architettonica è la dottrina della scientificità nella nostra conoscenza in generale, e però appartiene necessariamente alla dottrina del metodo [Critica della ragion pura,* tr. it. di G. Gentile e G. Lombardi Radice, riv. V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1958, p. 641]. Sul nesso delle metafore del piacere costruttivo *[Baulust],* del labirinto e del filo conduttore in Kant, cfr. M. SOMMER, *Die Selbsterhandlungder Vernunft,* Stuttgart 1977, pp. 208 ss., 76,78,113,133. La fondata affermazione che il concetto direzionale di "uscita" (*exitus*) non abbia alcuna attinenza con il compendio platonico della caverna *(riguardo a ciò, nonostante i "piè veloci " e il "valore ", il materiale è troppo debole),* segue quest'altra: *Platone e Kant seguono un comune orientamento immaginario, che a sua volta è parte integrante di un mito* (cit., p. 251).

[49] Cfr. Leibniz a Pierre Coste, 4 luglio 1706, in *Philosophische Schriften,* v. III, p. 384: *J'ai cette Maxime generale de mepriser bien peu de chose et de profiter de ce qu 'il y a de bon par tout…*

[50] Cfr. *ibid., Eclaircissement des difficultés…,* in *Philosophische Schriften,* v. IV, p. 524:… *se trouvent reunies comme dans un centre de perspective, d'où l'objet… fait voir sa régularité et la convenance de ses parties…*

[51] Cfr. *ibid.,* Lettera a Nicolas Remond, 10 gennaio 1714, in *Philosophische Schriften,* v. III, pp. 606:… *j 'ay taché de deterrer et de reunir la vérité ensevelie et dissipée sous les opinions des differentes Sectes des Philosophes, et je crois y avoidur adjouté quelque chose du mien pour faire quelques*

pas en avant… Mais Platon aussi dès lors, avec Plotin me donnèrent quelque contentement…

[52] Cfr. *ibid., Specimina Initiis Scientiae Generalis* (se. Guilielmi Pacidii) *addenda,* in *Philosophische Schriften,* v.VII, pp. 147 ss.: *Non sine admiratione vanitatis humanae notavi Platonicos posteriores, quae Magister egregia, docta et solida dixit… dissimulare, quae vero illi excidere ambigua aut hyperbolica cum forte genio induisit et poetam agerepotuit, de Anima Mundi, de ideis subsistentibis extra res, depurgationibus animorum et Pyrphlegetonte, de Antro ilio umbroso imaginum, aliaque similia, a praeclaris illis discipulis avide arripi, in pejus detorqueri et multis novis somnii onerari… In Platone autem (ut minora omittam) haec maxime egregia sunt, quod Mentem statuit esse substantiam se moventem, vel quod idem est, liberam ac sese excitantem, sive principium actionis contra materiam agnoscit esse actionis per se expertam, et quodammodo indeterminatam ac plus apparentiae quam realitatis habentem…*

[53] Cfr. *ibid., Nouveaux Essais,* IV, 10 § 9, in *Philosophische Schriften,* v. V, p. 421 : il punto in cui a Locke mancò un solo passo per raggiungere la monadologia, era solo una questione di tempo, non di coerenza: *Il ne falloit icy q 'un pas à cet excellent Auteur pour parvenir à mon systeme.* Tale concessione appartiene una volta di più all'immagine storica di Leibniz, più che alla sua natura. In un estratto dalla *Connaissance de soy meme,* stampato nel "Journal des Sçavants" del 1698, Leibniz fornisce un*'Addition à l 'explication du systeme nouveau,* dove con rara acribia rifiuta di essere reso responsabile per tutta la filosofia, come se dovesse rivolgersi al "buon selvaggio": *Mais je trouve qu'on mefait des objections toutes telle qu 'une sauvage du fonds de l 'Amérique feroit à tous les philosophes, ou telles que les hommes auroient faites à celuy qui a philosophé le premier, comme si j'estois responable de tout* (in *Philosophische Schriften,*

v. IV, p. 585). Proprio tale "responsabilità generale" è esclusa in virtù della posizione temporale dalla quale ciascuno pensa la propria parte secondo il presupposto di altri e a sua volta come presupposto di altri. Pertanto egli potrebbe esigere che l'"armonia prestabilita" - in quanto soluzione delle difficoltà di un intervento diretto o indiretto del creatore sulle sue creature - sia *quelque chose de plus profond, et ne devoit estre que le fruit d'une plus grande maturité de la philosophie qui est un benefice du temps… (ivi, p.* 589). Questo concetto di storia è sempre anche una difesa dalla pretesa cartesiana che il filosofo debba ogni volta incominciare *ab ovo (semel in vita funditus denuo*): così verrebbero sperperate le conquiste del tempo. Egli si limita a fare la propria parte, unificando gli schemi dello spazio e del tempo, *in quanto prospettività [als Prospektivität,* corsivo nel testo].

[54] *Ibid.,* lettera a Nicolas Remond, luglio 1714, in *Philosophische Schriften,* v. III, pp. 622-624. *Cependant tous ces corps et tout ce qu 'on leur attribue, ne sont point des substances, mais seulement des phenomenes bien fondés, ou le fondement des apparences, qui sont différentes en differens observateurs, mais qui ont du rapport et viennent d'un meme fondement, comme les apparences différentes d'une meme ville vue de plusieurs cotés. L'espace bien loin d 'estre substance, n 'est pas meme un Estre… Il suffit que les phenomenes le font ainsi paroitre, et cette apparence a de la vérité en tant que ces phenomenes sont fondés.* ['Tuttavia tutti questi corpi e ciò che si attribuisce a essi, non sono sostanze, ma solamente fenomeni ben fondati (o fondamenti delle apparenze) sono differenti nei differenti osservatori ma che sono in rapporto e vengono dallo stesso fondamento, come le apparenze diverse di una stessa città vista da diversi lati. Lo spazio, ben lungi dall'essere una sostanza, non è neppure un ente. (…) È sufficiente che i fenomeni li facciano apparire così e questa apparenza ha del vero, in quanto i fenomeni

sono ben fondati (…)", in G.W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici,* voi. 2, a cura di D.O. Bianca, UTET, Torino 1988, p. 806.] (Questo brano è contrassegnato dall'appunto "non ancora concluso, luglio 1714"; al posto di questo fu spedita la lettera infinitamente più semplice, pubblicata *ivi,* pp. 618-621.) La garanzia che si volge alla consensualità fondante corrisponde per principio a quella della regolarità della sequenza di ombre nella caverna platonica, che a sua volta dipende in tutto dalla disciplina "fondata" dei macchinatori della processione delle immagini: in Leibniz, il fatto che riteniamo "reali" i fenomeni, sta nell *'armonia prestabilita,* il cui garante ha naturalmente la più alta dignità di "essere perfettissimo": *Ce consentement vient de l'Harmonie préétablie dans ces substances… On peut donc dire que chaque substance simple est une image de l'univers, mais que chaque esprit est par dessus cela une image de Dieu… entendant les raisons des faits et imitant l'Architecture de Dieu…* [Questo consenso deriva dall'armonia prestabilita delle sostanze (…) Si può anche dire che ogni sostanza semplice è un'immagine dell'universo, che ogni spirito è un'immagine di Dio (…) perché ha conoscenza delle ragioni dei fatti e imita l'architettura di Dio", in G.W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici,* cit., p. 807, trad. leggermente modificata].

[55] Cfr. *ibid.,* lettera a Nicolas Remond, 26 agosto 1714, in *Philosophische Schriften,* v. III, p. 624.

[56] G.W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais,* III, 2 § 3, in *Philosophische Schriften,* cit., v. V, p. 265: *…je ne doute point, qu 'un aveugle ne puisse parler pertinemment des couleurs etfaire une harangue à louange de la lumiere, qu 'il ne connoist pas, parce qu 'il en a appris les effects et les circonstances.*

[57] Cfr. *ivi,* IV, 3 : *Del 'Etendue de la Connoissance humaine,* § 23, in *Philosophische Schriften,* cit., v. V, p. 368: *Ainsi à l'egard d'une infinité de Créatures de l'univers et de*

leur qualités nous sommes comme les aveugles par rapport aux couleurs…

[58] D. HUME, *Dialogues concerning Natural Religion,* II, in *The Philosophical Works,* a cura di Green e Grose, v. II, pp. 393 ss. (tr.ted. di G. Gawlick, pp. 22 ss. [tr. it., *Dialoghi sulla religione naturale,* in *Opere di David Hume,* Laterza, Roma-Bari 1971, v. IV]). Se si pensa al significato che David Hume ebbe per i percorsi formativi della filosofia nell'antica monarchia danubiana, al fine di eludere Kant, non sfuggirà la laconica nota a margine scritta da Husserl - tra gli "amici dei fenomeni", se così si può dire - nel 1923 : *Ma Hume è di un 'incoerenza geniale* (in *Gesammelte Werke,* v. VII, p. 347, nota). Solo la successiva inclinazione a squalificare eticamente i fallimenti teoretici condusse Husserl, un decennio e mezzo più tardi, alla "resa dei conti" del trattato sulla *Krisis,* con una dolente constatazione: *Per quanto sorprendente sia il genio di Hume, tanto più deplorevole è il fatto che a esso non vada accoppiato un ethos filosofico corrispondente* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die traszendentale Phänomenologie,* Belgrad 1936, § 23, in *Gesammelte Werke,* v. VI, p. 90 [tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale,* il Saggiatore, Milano 1997, p. 116]).

[59] D. HUME,A *Treatise of Human Nature,* I, 1, in *Works,* v. I, pp. 314-316 [tr. it. di A. Carlini, E. Lacalda-no, e E. Mistretta, in *Opere di David Hume,* cit., v. I, *Trattato sulla natura umana],*

[60] *Ibid., An Enquiry concerning Human Understanding,* V, 2, in *Works,* v. IV, p. 46: *…yet our thoughts and conceptions have still, we find, gone on in thè same train with thè other works of nature. Custom is that principle, by which this corrispondence has been effected… Those, who delight in thè discovery and contemplation of final causes, have here ample*

subject to employ their wonder and admiration, [tr. it. di M. Dal Pra e E. Mistretta, in *Opere di David Hume,* cit., v. 2].

[61] Cfr. H. HELMHOLTZ, *Handbuch der physiologischen Optik,* I, Hamburg 1856, § 28. Helmholtz discute anche un altro caso, quello di una signora operata dal dottor Wardrop (cfr. *Philosophical Transactions,* 1826, v. III, pp. 529-540), nel quale è ben riconoscibile in senso fenomenologico la mancata coordinazione di vicinanza e lontananza: la donna tendeva ad allontanare di molto gli oggetti che le venivano posti vicinissimi davanti agli occhi e al contrario considerava facilmente raggiungibili quelli che le venivano presentati nel campo ottico lontano - come i bambini che (a quanto pare) tentano di afferrare la luna. Su que-sto, cfr. O. LIEBMANN, *Ueber den objektiven Anblick. Eine kritische Abhandlung,* Stuttgart 1896, pp. 83-ss.

[62] Cfr. M.J. MORGAN, *Molyneux 's Question. Vision, touch, and the philosophy of perception,* Cambridge (Mass.), 1977.

[63] Cfr. O. LIEBMANN, *Gedanken und Tatsachen,* v. I, Straßburg 1904, p. 77.

[64] Cfr. G. BERKELEY, *An Essay towards a New Theory of Vision,* Dublin 1709, §§ 132-139, tr. ted. di W. Breidert, Hamburg 1987, pp. 76-79.

[65] Cfr. D. DIDEROT, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient,* in *Œuvres complètes,* a cura di J. Assézat e M. Toumeux, v. I, pp. 279-330; *Addition,* pp. 331-342 [tr. it. in D. DIDEROT, *Opere filosofiche, a* cura di P. Rossi, Feltrinelli, Milano 1963, pp. 66-115], Per inquadrare quanto basta il modo con cui Diderot tratta il tema della "cecità", non si deve trascurare che esso si situa nell'antitesi tra *misère* e *grandeur* dell'uomo, collegata però al concetto di ragione che impone un minimo con il quale cavarsela. La marchesa du Châtelet, amica di Voltaire, ha ripreso questa idea cruciale dell'Illuminismo nella sua *Institution de physi-*

que del 1740, con il paragone del bastone per ciechi: l'esperienza ci permette di non perdere la strada e di non cadere, ma non risponde della qualità della strada né del passo che si muove su di essa. Al posto dei trionfi promessi dell'empirismo, ci si accontenta di non rompersi l'osso del collo (cfr. A. VARTANIAN, *La Mettrie 's L'homme machine. A study in the origins of an idea,* cit., p. 206).

66 Cfr. D. DIDEROT, *Lettre sur les aveugles,* cit., p. 281 : *Je lui demandai ce qui 'il entendait par un miroir: 'Une machine, me répondit-il, qui met les choses en relief loin d 'ellesmemes, si elles se trouvent placées convenablement par rapport à elle '.*

67 *Ibid., Eléments de physiologie,* XLV, in *Philosophische Schriften,* tr. ted. di T. Lücke, Berlin 1961, v. I, p. 761.

68 *Ibid., Lettre sur les aveugles,* cit., p. 286 (tr. ted., v. I, p. 56): *Nous sortons de la vie comme d'un spectacle enchanteur; l'aveugle en sort ainsi que d'un cachot: si nous avons à vivre plus de plaisir que lui, convenez qu 'il a bien moins de regret à mourir.*

69 *Ibid., Addition,* cit., v. I, p. 339: *Elle prétendait que la géométrie était la vraie science des aveugles… Le géomètre, ajoutait-elle, passe presque toute sa vie les yeux fermés.*

70 Note conclusive alla *Lettre sur les aveugles* del curatore T. Lücke, in *Philosophische Schriften,* v. Π, p. 598.

71 *Ibid., Œuvres complètes,* cit., v. XIX, pp. 419-422 (tr. ted. di H. Hinterhäuser, in D. DIDEROT, *Briefe,* Frankfurt 1984, pp. 13-19): *Le sentiment de Saunderson n 'estpas plus mon sentiment que le votre; mais ce pourrait bien etre parce que je vois.*

72 H. NETTE, *Adieu, les belles choses,* Düsseldorf 1971; poi München 1983, p. 95.

73 E. HUSSERL, *Erste Philosophie. Vorlesungen Wintersemester 1923-1924,* in *Gesammelte Werke,* cit., v. VIII, pp.

122 ss.

[74] FONTENELLE, *L'histoire des oracles,* XII, a cura di L. Maigron, p. 101 [tr. it. di R. Campi, *Storia degli oracoli.* Medusa, Milano 2006, p. 87],

[75] Cfr. J.R. CARRÉ, *La Philosophie de Fontenelle,* cit., p. 455. [È una delle tante criptocitazioni di Blumenberg, in questo caso riguarda la lettera di Fontenelle a Ledere del 3 agosto 1707, in FONTENELLE, *Œuvres complètes,* Fayard, Paris 1989, v. III, p. 269; cfr. anche l'*Introduzione* di R. Campi a FONTENELLE, *Storia degli oracoli,* cit.]

[76] FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes,* V, a cura di A. Calarne, p. 156. [L'edizione italiana più recente di quest'opera è *Conversazione sulla pluralità dei mondi,* a cura di C. Rosso, tr. it. di E. Co-canari, Theoria, Roma-Napoli 1984],

[77] *Ivi,* VI, ed. cit. p. 157.

[78] *Ibid., Eloge de Monsieur Cassini,* in *Œuvres diverses,* Amsterdam 1742, v. III, pp. 225 ss.

[79] Di questa equivalenza tratta anche il matematico berlinese Paul Du Bois-Reymond, fratello del fisiologo e segretario d'Accademia Emil Du Bois-Reymond, e autore della *Teoria generale delle funzioni.* Nella sua opera postuma *Über die Grundlagen der Erkenntnis in den exakten Wissenschaften* [Sui fondamenti della conoscenza nelle scienze esatte], Tübingen 1890, e in particolare nell'ultimo capitolo dedicato alle "visioni del mondo", si dice: *Nasciamo ciechi, chiusi alla realtà in un involucro nel quale non trapela neppure un barlume di luce* (p. 121).

[80] Cfr. W. KRAUSS, *Fontenelle und die Aufklärung,* München 1969, p. 38.

[81] FONTENELLE, *Eloge de Monsieur Cassini,* ed. cit., p. 231.

[82] *Ivi,* p. 227.

[83] Cfr. D. DIDEROT, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvetius intitulé "L'Homme",* VIII, 3, tr. ted. in *Philosophische Schriften,* cit., v. II, pp. 164-167. Helvetius era morto nel 1771, lasciando la sua opera *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* in forma di manoscritto. Diderot riuscì a visionarlo e a svolgere le sue note di confutazione come prosecuzione del testo. Queste comparvero per la prima volta nel 1875, nell'edizione delle sue opere a cura di Assézat, v. II, pp. 275-456.

[84] Cfr. *ibid., Pensées philosophiques, Addition,* a cura di Asselin e Lefèvre, p. 48. *L'Addition* fu apposta nel 1770 (nell'edizione di Naigeon, Amsterdam), mentre la prima versione dei *Pensées* è del 1746.

[85] *Ibid., Pensées philosophiques,* cit., p. 165.

[86] *Ivi, Addition,* VIII, p. 38.

[87] F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches,* V § 231, in *Gesammelte Werke,* a cura di Musarion, v. VII], p. 206 [tr. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano,* in *Opere di Friedrich Nietzsche,* a cura di G. Colli e M. Montinari, v. IV/II, Adelphi, Milano 1965],

[88] [Cfr. *ibid.: È stato già detto che una mutilazione, una storpiatura, una grave deficienza di un organo, fanno spesso sì che un altro organo si sviluppi straordinariamente bene, dovendo adempiere la sua funzione e ancora un 'altra].* Il concetto di compensazione era già stato affrontato da Nietzsche nel par. 224 della stessa opera e, in quanto esegesi dello "smarrito", anticipava gli *Studien über Minderwertigkeit von Organen* di Alfred Adler, Wien 1907 (poi München 1927). Nella voce *Kompensation* che Odo Marquard curò per lo *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (v. IV, pp. 912-918), non si fa menzione di Nietzsche, benché l'autore, introducendo il concetto di una *storia negativa del concetto,* si fosse dato la licenza di considerare come dati significativi per la sua storia, anche i luoghi in cui il termine

era assente, come nel caso di Arnold Gehlen, che l'aveva *scrupolosamente evitato.* Nietzsche non solo era un "caso" di sovracompensazione, ma se ne occupò anche.

[89] Su questo, cfr. H.R. JAUSS, *Nachahmungsprinzip und Wirklichkeitsbegriff in der Theorie des Romans von Diderot bis Stendhal,* in "Poetik und Hermeneutik" 1 (1964), pp. 157-178; in particolare pp. 161 ss.

[90] D. DIDEROT, *Eloge de Richardson,* a cura di Vemière, p. 35.

[91] *Ivi,* p. 32.

[92] Cfr. H. BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt,* Frankfurt 1975; nuova ed. 1985, pp. 717-747: *Veränderung des Sichtbarkeitsbegriffs infolge der technisierten Optik und die anthropologischen Voraussetzeungen* [Mutamento del concetto di visibilità in seguito all'ottica tecnicizzata e ai presupposti antropologici].

[93] VOLTAIRE, *Le Diner du Comte de Boulainvilliers,* 1767, in *Œuvres complètes,* Lyon 1792, v. LI, p. 129.

[94] *Ibid., Notebooks,* a cura di T. Bestermann, v. II, p. 594.

[95] *Ivi,* v.I, p. 408.

[96] Cfr. J. ORIEUX, *Voltaire ou la royauté de l'esprit,* Paris 1966 (tr. ted. Frankfurt 1968, v. II, p. 278).

[97] *Lettres de Voltaire et de M. D'Alambert 1746-1764,* in VOLTAIRE, *Œuvres,* cit., v. XCVII, p. 215 (lettera di Voltaire a D'Alambert del 12 luglio 1762)ep.219(lettera di D'AlambertaVoltairedel31 luglio 1762).

[98] *Ivi,* p. 219: *Si le soleil se montrait tout-à-coup dans une cave, les habitons ne s'apercevraient que du mal qu 'il leur ferait aux yeux; l'excès du lumière ne serait bon qu 'à les aveugles sans ressource.*

[99] R. SPAEMANN, *Fénelon et l'argument du pari,* in "Archives de Philosophie" XXIX (1966), pp. 163-174; qui:

pp. 167-168; cfr. FERNER, *R. Spaemann, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon,* Stuttgart 1963, pp. 106 ss.

[100] Cfr. H.S. REIMARUS, *Die vornehmsten Warheiten der natürlichen Religion,* VII § 3, terza edizione notevolmente riveduta e ampliata, Hamburg 1766; sesta edizione Hamburg 1791 ; ora in REIMARUS, *Gesammelte Schriften,* a cura di G.Gawlick, Göttingen 1985, v. II, p. 566: *A questo punto l'uomo delle origini, come se l'è immaginato il signor R., non sarebbe che una bestia, o piuttosto ancor più bestia di una bestia (plus bête que les bètes)… Qui c'è una grande lacuna, o piuttosto una grave contraddizione nel sistema del signor R.*

[101] *Ivi*, § 7, *Gesammelte Schriften,* v. II, p. 592.

[102] I. KANT, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen,* 1763, in *Gesammelte Schriften,* Akademie-Ausgabe, v. II, p. 170. Kant si riferisce qui agli *Anfangsgründe der Arithmetik* ["Principi elementari dell 'aritmetica"] di Kästner (Göttingen 1758), dove a suo parere è più che mai chiaro e definito *che cosa si debba intendere per grandezza negativa,* dove però anche si censura il tratto che i filosofi danno a queste grandezze, sorte da mera *ansia classificatoria.* Porre rimedio a questa lacuna offre a Kant l'occasione per il suo scritto, di cui altrove ho già discusso il rapporto con Reimarus (cfr. *Die Lesbarkeit der Welt,* cit., pp. 186-190 [tr. it., pp. 190-196]). Kant, che vedeva in Kästner il castigatore dei metafisici, ricorda a sua volta al matematico come vadano le cose nella sua disciplina, relativamente alle grandezze negative, nonostante la loro *estrema rilevanza:* in matematica non compaiono inesattezze nell'applicazione solo perché *le regole particolari… fanno le veci della definizione.* Per il suo *Saggio* Kant non desidera il giudizio di chi non veda in esso nessun difetto, ma *giudici… dello stampo di quell'uomo dall'intelligenza*

universale, i cui scritti hanno offerto l'occasione per redigere il mio.

[103] C.G. HEYNE, in *Schlichtegroll, Nekrolog auf das Jahr 1800,* Gotha 1806 (traduzione dall'originale latino). Non manca l'ironia nel fatto che il filologo tenga l'elogio funebre per il matematico, se si considera che Kästner nella sua immagine della caverna aveva dedicato una delle sue non rare stoccate ai filologi, che collocava tra gli "stercorari" e i "lapidatori", e dei quali denunciava la perdita di ogni rapporto con la realtà.

[104] A.G. KÄSTNER, *Über den Wert der Mathematik als ein Zeitvertreib betrachtet: An der Herr Saphorin,* ["Sul valore della matematica come passatempo"] Göttingen 1759, conclusione, in *Gesammelte poetische und prosaische schönwissenschaftliche Werke,* Berlin 1841, v. III, pp. 93 ss.

[105] M. CANTOR, in *Allgemeine Deutsche Biographie,* v. XV, pp. 439-446, qui p. 439; la seconda parte (pp. 446-451) tratta del Kästner letterato, ed è redatta da L. Minor. Per quanto riguarda invece il Kästner naturalista, è indicativo quel che egli stesso scrive nella sua autobiografia circa i suoi studi di botanica, che avrebbe incominciato *a partire da una curiosità logica: non potevo avere nessuna idea di come si potesse definire una rosa, o un garofano…* (cfr. Kästner, *Selbstbiographie,* a cura di Eckardt, p. 8).

[106] A.G. KÄSTNER, *Über sinnliche Wahrheit und Erscheinung,* 1771, in *Gesammelte Werke,* v. III, pp. 27-31.

[107] B.H. BROCKES, *Irdisches Vergnügung Gottes, bestehend in Physikalisch- und Moralistischen Gedichten,* Quarta parte, Tübingen 1739, *Einleitung,* 3 ss.

[108] Cfr. *ivi,* v. IV, pp. 393-398; qui p. 394.

[109] Kant a Johann Jakob Engel, 4 luglio 1779, in KANT, *Briefe,* v. I, pp. 255-257.

[110] Cfr. *Idee und Wirklichkeit einer Universität,* a cura di W. Weischedel, Berlin 1960, pp. 3-10.

[111] Cfr. J.J. ENGEL, *Der Philosoph für die Welt,* Leipzig 1775-1777, prima parte, terzo frammento, v. I,pp. 32-50.

[112] H.S. REIMARUS, *Apologie oder Schutzschrift für die vernüftigen Vereher Gottes,* a cura di G. Alexander, v. I, p. 41.

[113] NOVALIS, *Schriften. I: Das dichterische Werk,* a cura di P. Kluckhohn e R. Samuel, pp. 251-266; qui: pp. 256-257.

[114] J. PAUL, *Die unsichtbare Loge,* I, 3, p. 30.

[115] *Ibid., Vorschule der Ästhetik,* I, 5 § 22.

[116] *Ibid., Ungedruckte Aphorismen,* a cura di E. Bernard, in "Jahrbuch der Jean Paul-Gesellschaft", I (1966), pp. 9-16; qui: p. 9.

Sesta parte

Volpaie

Se ti perdi in una caverna, non metterci troppa lena a scavare;
altrimenti potrebbe succedere che il tetto ti crolli addosso
nello stesso istante in cui vedi luccicare la luce dell'uscita.

ARTHUR SCHNITZLER, *Buch der Sprüche und Bedenken,* 1927

I. Visite

Si incomincia a visitare le caverne. Diventano delle attrazioni. Sorprendentemente sono diventate un pezzo di natura, dal momento che in esse non si vede solo lo spazio cavo sorto dall'irregolarità di un massiccio roccioso, ma anche la serie di formazioni stalattitiche e stalagmitiche, che sembravano aver trasferito nel mondo infero tutta l'"essenza" del naturale a partire dalla *physis* greca: la crescita. Di nuovo si installano fonti di luce a creare giochi d'ombra, la cui interpretazione fa la fortuna dei dragomanni. Viene portata la luce in quanto elemento costitutivo di una messa in scena che non serve tanto a ingannare, quanto ad affascinare. Ma il turismo delle caverne è elemento costitutivo a sua volta di un'età che è già quella dell'illuminazione artificiale, con i suoi effetti speciali. Non appena il mondo sotterraneo diviene natura "che cresce", lo si fonde con la tecnica, fino alla "speleologia" potenziata come forma di sport o di turismo d'avventura, con tanto di ossigenatoli e di riflettori per cacce fotografiche.

Inevitabilmente il mito della caverna diviene riserva esclusiva della filologia. Le belle inesattezze del ricordare quanto si era imparato, letto o raccontato, se erano state il presupposto per la licenza e il piacere del libero variare, ora lasciano spazio soltanto a coloro che disprezzano il rigore della formazione dominata dai filologi, e anzi di questo disprezzo fanno la caratteristica della propria sovranità, fino

al caso limite del filosofo che oltrepassa la filologia tramite rammemorazioni del linguaggio, e che pensa come disvelamento una verità già quasi perduta nel testo originale, credendo che si lasci enunciare. Così l'angusto guado dello storicismo è già abbandonato sull'altra riva, e tra lo stupore incredulo degli spettatori si dà notizia di una *terra incognita,* della quale si può anche pensare che sia un miraggio.

Questo è solo un aspetto della domanda su dove si vada a parare. Innanzitutto occorre vedere che cosa succede nella sutura che segna il passaggio alla "visita", all'integrazione della natura, all'interesse romantico, prima che questo interesse divenga teoretico e turistico, lasciando così in eredità alla "sicurezza" storica un'intera tradizione di visioni e immaginazioni. Coloro che hanno realmente ispezionato la caverna, e non l'hanno solo "usata" a scopi retorici, devono tener presente questa biforcazione.

Il passaggio nella caverna come esperienza giovanile di un idealista di stretta osservanza - forse anzi come esperienza "originaria" del suo idealismo - non è per nulla ovvio all'interno dei presupposti dell'immagine platonica. Lì le ombre non erano né superflue, tenuto conto che c'erano le idee, né completamente prive di qualunque "verità". Al contrario, la "pura" verità dell'essere-che-è permetteva di riconoscere che anche le ombre in ultima istanza dipendevano proprio da essa, e anzi grazie a essa erano possibili e provocavano il loro stesso riconoscimento negli archetipi, benché con un processo inverso, "ricordando" le idee rispetto alle ombre, si sarebbe negato il loro servizio. L'idealista, rappresentato in questo caso da George Berkeley, va al di là del modello platonico, quando dichiara l'inutilità delle ombre, o quando risolve la contraddizione del riprodursi delle idee nelle apparenze, del pensabile nel materiale, affermando semplicemente la nullità della materia, del mondo delle cose indipendenti dal pensiero. Chi, come il vesco-

vo di Cloyne, chiama sempre in causa Dio per dare verità alle nostre idee, anche senza "cose in sé", ha già nei "fenomeni" le "idee" stesse, e sarebbe sciocco esigere qualcosa di più di questa bella intimità del soggetto con l'assoluto.

Come membro del Trinity College di Dublino, Berkeley tenne una relazione su una visita alla caverna che intraprese in gioventù, nei pressi di Kilkenny, sua città natale, a sudovest dell'Irlanda: si tratta di *A Description of the Cave of Dunmore*[1], che ha tutte le caratteristiche del "resoconto di una visita" ancora indeciso tra l'avventura e la scienza, il gusto dell'orrido e la teoria, il racconto e il protocollo. La caverna di Dunmore, sostiene Berkeley, fa certamente parte delle *raritys of this kingdome,* ma ciò nonostante non era stata fino ad allora descritta, anzi nemmeno menzionata da *who are curious in enquirys of this nature.* Quanto al motivo della sua propria *curiosity,* ha tratti così poco teoretici, che tutto quel che realizza sul posto è la misurazione dell'altezza e dello spessore di una colonna calcarea. Tuttavia, in fin dei conti, non sono le componenti della caverna, debolmente illuminata da apposite luci, a costituire il vero senso della visita - e non lo sono nemmeno le stalagmiti che spuntano qua e là. Quel che conta, piuttosto, è la "fattura" [*Verarbeitung*] delle forme e delle ombre che proiettano, in rapporto a delle leggende della caverna che vogliono vedere all'opera anche lì una natura che ovunque non fa che riprodursi. Al posto di essa, per Berkeley tutto si risolve nel riflesso dell'immaginazione di chi entra, come l'eco di voci e suoni, il luccicare delle rocce come di neve, e poi soprattutto la facilità con la quale delle forme casuali e le loro ombre possono essere interpretate a partire da ciò che in superficie risulta familiare. Non sono copie di archetipi di un mondo superiore, questo è il risultato transplatonico: ciò che "appare" è l'inganno della forza immaginativa insoddisfatta della casualità delle figure di roccia, così come il ricordo che si impregna di esse: *that dismall solitude, thè fearful dar-*

kness and vast silence of that stupendous cavern have left lasting impressions in my memory.

L'ispezione che Berkeley compie nella caverna di Dunmore ha una macabra peripezia. Avrebbe soltanto riproposto l'antico terrore dinanzi all'ingresso per gli inferi, se nel contempo non si fosse trattato di anticipare il significato che luoghi come le caverne avrebbero ricevuto nello svelamento della preistoria dell'umanità, e sicuramente in polemica con l'idealizzazione di Rousseau circa uno stato di natura originario, nel quale l'uomo semplice e coriaceo avrebbe finanche disprezzato quel focolaio di cultura che erano le caverne, nonché il minimo di conforto che garantivano, preferendo dormire all'aperto; ma questa stessa polemica doveva essere anche in relazione all'idea di evoluzione, messasi a cercare una "forma originaria" della capanna e della casa, che non fosse semplicemente il tetto di foglie nel fitto della foresta. In tal senso, rispetto al carattere inospitale dei luoghi sotterranei agli occhi del visitatore che provenga da una cultura superiore, non fu senza una certa potenza esplicativa che Berkeley insperabilmente si trovò davanti a dei resti di vita umana, e non ebbe bisogno di prender distanza dalla ragione, giacché vi scorse la prova della furia di mostri leggendari. Berkeley qualifica questa come la più grande sorpresa della sua escursione nella caverna: *But what is most surprising is that thè bottom of this spring is all over spread with dead men 's bones and for how deep I cannot tell.* Il prosieguo del testo, che cita l'antica "spiegazione" di questo fatto giudicandola superata, contiene una piccola ma significativa correzione. Egli si ricorda di aver sentito suo padre raccontare che un vecchio irlandese, che già allora faceva da guida nella caverna, gli avrebbe svelato l'arcano: *in days of yore* - "nella notte dei tempi", come diremmo noi - *a certain carnivorous monster* prendeva le sue vittime tra gli abitanti del luogo e i passanti, e le prendeva *for food.* La successiva modifica consiste solo nel fatto che Berkeley to-

glie il riferimento a suo padre, sostituendolo con un anonimo narratore:*…I remember to have heard one tell…* Il motivo non è tanto razionale, quanto patriottico, come si evince immediatamente: nell'antica Irlanda non poteva esserci nulla di simile, la leggenda non ha *thè last show of probability.* Infatti: *Irland seems thè freest country in thè world from such manslaughtering animals…*

Ma anche volendo dar credito a una leggenda così denigratoria verso la patria, da non poter essere trasmessa dal proprio padre, tuttavia non verrebbe minimamente chiarito come mai i resti delle vittime non giacessero sparsi per tutta la caverna, ma fossero raccolti e ammucchiati nei pressi di una fonte. Ci doveva essere per forza la mano dell'uomo. E così Berkeley elabora la propria ipotesi *(my conjectures, I think it more probable…)* per cui le caverne sarebbero servite agli irlandesi come luoghi di sepoltura per i propri morti, al modo delle catacombe di Roma e Napoli. Con ciò si continua a non capire, ammette Berkeley, per quale ragione le inumazioni venissero celebrate proprio presso l'acqua della fonte sotterranea e perché ci si fosse spinti fin laggiù: *perhaps they thought their deceased friends might enjoy a more undisturbed security in the innermost chambers of this melancholy vault.* Con questa bella riflessione l'esploratore della caverna liquida il problema cruciale della disarticolazione delle ossa, sostenendo che siano state ammucchiate così dall'acqua della fonte *(piled up in heaps).* Non c'è da pensare né al cannibalismo, né a sacrifici umani compiuti nella caverna come forma di culto a una divinità, la quale poi avrebbe assunto il ruolo del mostro leggendario. Si vede quanto poco si pensasse, nell'ambito dell'esperienza della caverna, alla "storia" dell'uomo come genere.

Chi vuol vedere, deve sapere che cosa ci sia o ci possa essere da vedere. La sorpresa stupenda, l'imboscata improvvisa, non solo toglie la parola nell'istante in cui accade, ma

non lascia neppure che in un secondo momento si giunga alla competenza della descrizione. Se lo stupore avesse fatto il filosofo, sapremmo poco di chi si stupisce. Berkeley ha visto troppo poco nella caverna di Dunmore, ed è riuscito a descrivere ancora meno, perché non aveva portato con sé nessuna domanda, non aveva nessuna idea sulla genesi delle caverne e dunque non concepiva neppure il problema di una preistoria umana (a meno che non si fosse svolta in paradiso). La capacità di vedere implica l'aver già visto: un quasi-*a priori* che andrebbe applicato a tutte le discipline, anche e in particolare a quelle che sono state rubricate come "scienze dello spirito".

Anche sotto questo aspetto, e non principalmente riguardo alle nascenti "scienze della terra", c'è da notare un'interessante congiunzione: alla fine del secolo che era iniziato con l'ispezione di Berkeley alla sua caverna, l'appena ventunenne Alexander von Humboldt, con George Forster, quasi il doppio più anziano di lui e tra i più esperti viaggiatori del suo tempo, intraprendeva un viaggio di formazione e di istruzione, i cui resoconti sarebbero andati tra l'altro ad arricchire il patrimonio della letteratura tedesca grazie a *Vedute della Bassa Renania, Brabante, Fiandre, Olanda, Inghilterra e Francia.* Sulla capacità di vedere e descrivere appresa da Forster, Humboldt avrebbe posto le fondamenta delle proprie modalità di esperienza e di descrizione per più di mezzo secolo. Forster per parte sua aveva appreso quest'arte da suo padre, quando entrambi accompagnarono James Cook nella sua spedizione verso il Polo Sud. Il figlio avrebbe più tardi descritto il ruolo del padre in questa impresa affermando di dover stendere *una storia filosofica del viaggio* e proprio per questo, come presupposto, non doveva *lasciare inosservato nessun oggetto rilevante.* Nel 1777 il figlio presentò la relazione del viaggio compiuto tra il 1772 e il 1775, sulla base dei taccuini del padre, con il titolo *A Voya-*

ge round thè World e fece pubblicare anche la versione tedesca, nel 1779 a Berlino, con dedica a Federico il Grande.[a]

Che cosa si dovesse intendere per storia "filosofica" di un viaggio, come quella che il padre avrebbe dovuto scrivere e il figlio credette di aver scritto, emerge soprattutto dal corollario decisamente consono al secolo: *libero da pregiudizi e da conclusioni sbagliate,* senza mai *rivolgersi a sistemi casuali.* Questo significava dare libero corso all'idea di descrizione, cosa che sempre e immancabilmente si verifica contro un modo di procedere dominante, a cui si deve negare *a posteriori* l'imparzialità del punto di vista; in questo caso, per esempio, contro il predominio della letteratura missionaria rivolta a popoli e culture straniere. Pertanto la definizione del lavoro del padre "navigatore filosofo" implica che il suo racconto di viaggio sia reso *unicamente secondo principi filantropici universali.* A giudizio del figlio, mettere insieme tutto questo avrebbe prodotto una descrizione di viaggio *come nessun 'altra tra quelle sorte nel mondo colto.* Un decennio dopo la pubblicazione tedesca di *Eine Reise um die Welt* ["Un viaggio attorno al mondo"], Georg si trovò dinanzi a un compito simile, dovendo presentare l'Europa occidentale, un luogo già da molto tempo reso accessibile alle descrizioni, e da molti conosciuto per via diretta, come paesaggio naturale e culturale, come se si trattasse di una *terra incognita.* Solo se si tiene sott'occhio questo presupposto non ci si stupirà per il fatto che lo "spregiudicato" illuminista nel 1790 assolva la propria uscita dalla caverna… da romantico.

Quel che vidi oggi non l 'avevo mai visto prima. Ma è dir poco. Oserei dire che va ben al di là delle mie attese e delle mie fantasie…[2] Così scrive Forster sul suo diario, il 13 giugno del 1790. Il giorno prima aveva visitato il *Pool'hole* presso Buxton, dove gli avevano fatto da guida tre vecchiette con la lanterna in mano, che ricordavano le streghe di

Macbeth; e le *volte stigie dentro le quali ci stavano guidando erano fatte realmente per rendere ancor più verosimile questa idea.* Nondimeno, erano rimasti delusi da quella caverna, perché le stalattiti erano di un color grigio sporco e senza *niente di rilevante nella forma.* Le cose andarono diversamente a Castleton, nel Derbyshire, dove Forster si trova costretto a ricorrere all'intero repertorio delle sue esperienze attorno al mondo, per rendere credibile l'affermazione dell'unicità di quanto ha veduto: *Se la Nuova Zelanda e la Terra del Fuoco, se i ghiacciai del Polo Sud e soprattutto le pianure di Tahiti con i deliziosi giardini delle isole dell 'amicizia hanno lasciato un 'impressione indelebile nell ' immaginazione, il giorno deve essere ben ricco di meraviglie per meritare di diventare indimenticabile.* Si vede come si cerchi l'intensificazione, sebbene la si raggiunga solo appellandosi a ricordi a cui nessuno ha preso parte. Le cosiddette "meraviglie del *Pik* del Derbyshire" sono una composizione per la quale già nella prima frase della giornata compare immediatamente l'unico aggettivo adatto: *Già al nostro risveglio fu un piacere quella romantica regione…* Quel che videro si trovava lì vicino, in cima a una montagna: *le nobili rovine di un borgo antichissimo,* e ai margini delle mura *un baratro ampio e profondo,* che doveva essere l'ingresso per *l'immensa caverna del Pik,* che si sarebbe visitata in giornata.

L'esplorazione della caverna è un viaggio negli inferi. Iniziazione ai misteri dell'Ade. L'adepto entra nella caverna per aver parte di un altro mondo. La sua consapevolezza del fatto che qui non sono all'opera forze diverse da quelle della superficie, è Illuminismo di scarto: *Silenzio! Silenzio sacro tutt 'intorno! Anch 'io faccio parte dei consacrati e parlo della consacrazione sotterranea e taccio delle cose inesprimibili. Ero nel regno delle ombre e ho attraversato la notte dell'Èrebo. Gli uccelli stigi svolazzavano sopra il mio capo con il loro gracchiare spaventoso. La terra spalancò il suo grembo e mi abbracciò.* Vede le terribili sorelle, le Parche

che tessono e misurano il filo della vita, come Furie, come dèe della vendetta. La descrizione è riempita da resti di fattura mitologica, più che da dettagli, sui quali l'adepto impone il voto del silenzio. Il regno della divinità sotterranea è quello della morte e nel contempo quello della fertilità: *Camminavo attraverso gli elementi del caos in continuo mutamento.* Un soffio d'aria fredda gli spegne la lampada; si sente come sprofondare nelle tenebre eterne del Tartaro, preso da un gigante dalle fauci abissali - un eletto, e nello stesso tempo un respinto. Finché un lampo trapassa le tenebre, seguito da un tuono, e un terremoto apre una breccia nella roccia lasciando entrare la luce, una luce settupla: *E il coro dei sapienti proruppe nel grande inno che ammaestra.* Allora beve dalla *fonte della vita* e offre agli inferi una libagione.

Non è senza stupore che si assiste all'illuminista e descrittore del mondo che incomincia a non poterne più della presunta chiarezza e certezza della sua esperienza: la tentazione romantica sotto la forma del mitologema orfico della discesa agli inferi. Tre anni più tardi, poco prima di rimanere ucciso da un attacco apoplettico, Forster scrive il trattato dal titolo *Über di Beziehung der Saatskunst auf der Glück der Menschheit* ["Sulla relazione tra la politica e la felicità dell'uomo"]; si tratta di una postfazione scritta nella Parigi della Rivoluzione, che avrebbe dovuto concludere la sua *Descrizione della rivoluzione di Magonza,* città dove era stato presidente della "Società degli amici della libertà e dell'eguaglianza". In questo scritto compare di nuovo la caverna, questa volta è la caverna del bandito che non cerca l'uscita, ma si autoesclude dalla società perché vuole tenersi stretto tutto il suo bottino. È ciò che resta dello stato originario. Tutti gli altri, che avevano prosciugato le risorse della natura con la caccia e la raccolta, escono dai nascondigli e fondano la società come garanzia della propria rendita: *Anche per il brigante la massima aspirazione è di godersi in pace*

ciò che possiede. Se trovasse il mezzo per uscire col suo bottino dalla caverna e per tornare nel grembo della società civile, non crede che si presenterebbe come il più zelante difensore dei suoi diritti, come il più implacabile vendicatore della proprietà privata?[3] L'uscita dalla caverna viene completamente "socializzata"; tutti gli altri sono già andati via dal mondo delle ombre; solo nel caso del bandito si pone la questione di che cosa possa intervenire per tirarlo fuori da coloro che non sembrano sentire il bisogno di nessuna *paideia.*

Il nesso tra visita e illuminazione, che definisce la promozione della caverna ad attrazione turistica nel diciannovesimo secolo, nel caso di Forster e Humboldt era avvertito soltanto in senso negativo. La mistificazione romantica si basa sostanzialmente sul difetto tecnico introdotto dalla frase: *La mia lampada si spen*se… In questo istante si poteva mostrare che il diciottesimo secolo, per quanto fosse il secolo delle *lumières,* dell' *Aufklärung* in quanto erede di vecchi "lampi di genio" [*Erleuchtung*], non era stato tuttavia il secolo deH'"illuminazione".[b] Dato che il cambiamento delle condizioni di luminosità è qualcosa a cui ci si abitua alla svelta, il diciannovesimo secolo si è a malapena accorto del progresso nelle "illuminazioni", in confronto a tutti gli altri progressi che lo caratterizzano; una distrazione paragonabile forse solo a quella relativa al miglioramento della qualità dell'aria grazie alla diminuzione dei gas di scarico. Quando nell'autunno del 1837 Karl Immermann intraprende il suo pellegrinaggio per Weimar - prendendola alla larga, come chi esita dinanzi al punto culminante della propria vita - per incontrare l'erede di Goethe, che non aveva mai visto, indugia tra l'altro anche presso la caverna di Schönstein, nella Franconia svizzera. Prima che possa entrare, la guida si mette a far luce. Quando, attraverso angusti e bassi cuniculi, strisciando e scivolando, raggiunge la grande sala delle stalattiti, constata che questa è *tutta profusamente accesa,* quasi fosse la sala di un palazzo, il che consente di pensare

all'oscurità romantica soltanto al congiuntivo: *Se un giorno si rimanesse bloccati quaggiù da soli e senza luce, ci si troverebbe costretti a pensare che la vasta superficie della terra non produca altro.*[4] Qui è persino possibile trovare una formula conciliante rispetto al conflitto tra plutonismo e nettunismo, dove l'operosità delle gocce d'acqua riempie e decora quel che la violenza del fuoco doveva aver disintegrato e devastato. Sembra tornare alla mente la lingua di Goethe: *In questa caverna appaiono in prodigiosa contrapposizione le potenze del fuoco e dell 'acqua.* Come "esperienza" c'è solo quella di seguire il monotono sgocciolare della roccia. Immermann ordina alla guida di tacere, e ammutolisce egli stesso, per udire *quel solitario tintinnio* che modella la colonna, e per godersi un "resto" di romanticismo: *il sentimento di infinita solitudine tipico di queste cripte sotterranee…* Perché là dove è illuminata, la caverna non ha fine, sembra perdersi nelle buie lontananze dei luoghi che non sono mai stati raggiunti, dove ogni desiderio viene meno. Il buio lo si congettura, lo si considera come sfondo e perde ogni attrattiva. Anche la caverna di Rosenmüller, attraversata il giorno seguente, è la messa in scena di uno spettacolo di luci: un passaggio sopraelevato, *illuminato dalle luci della guida in tutta la sua estensione,* tanto che sembra essere non uno strumento di necessità, ma una decorazione per celebrare le nozze di uno spirito della montagna, che voleva *per l 'occasione far risplendere i corridoi del suo palazzo.*[5]

Le guide di Immermann accendono delle illuminazioni preinstallate. L'esperienza elementare di Berkeley, che l'uomo porta la luce nelle tenebre, e solo così riesce a "fare" di queste una realtà esperibile, è divenuta obsoleta tanto quanto la mistagogia mitico-orfica di Forster che irrompe allo spegnersi della luce; il viaggiatore Immermann ha a che fare con un mondo preconfezionato, il prototipo di tutti i mondi turistici a venire. Quel che si svolge, per lui che dirige il teatro di Düsseldorf, è una messa in scena - e non delle

più dilettevoli. Non cambia nulla il fatto che contempli le stalattiti nel loro formarsi e le descriva al modo di Goethe: *La formazione della stalattite procede come si deve…* Per lui, dopo lo spirito della montagna e la geognosia, l'esperienza più importante è che risulta troppo grasso per passare alle camere più interne della caverna, la Camera di cera e quella del Santo dei Santi, e rimane fermo incastrato nel pertugio d'ingresso ad aspettare l'incrostarsi di qualche meraviglia in una futura era geologica: *un poeta tedesco in stalattite.* Evidentemente non era il primo, visto che la guida riuscì senza problemi a trarlo dall'impiccio di quell'immortalità:*però rinunciai all'idea di inoltrarmi fino alla Camera di cera, per non parlare del Santo dei Santi.* Nondimeno, restava una terza caverna, quella di Gailenreuther, già nota per il ritrovamento di ossa fossili. In questa occasione il viaggiatore è abbastanza scaltro da confrontare con uno spago l'apertura d'accesso con il perimetro della propria pancia. La misurazione rivelò che si sarebbe potuto incastrare *come l'ammorsellato di una salsiccia.* Ciò pose fine all'impresa di affrontare il contenuto della caverna, che già Berkeley non era riuscito a cogliere: *Pertanto non tenni conto delle ossa fossili, m'incamminai uscendo dalla notte in adorazione delle luci del cielo, come Dante quando fu congedato dai cerchi dell'inferno.* Una sostituzione letteraria di ciò che non si è per nulla vissuto.

Nella caverna di Immermann c'è la figura fiabesca dello spirito della montagna in procinto di sposarsi, che ama le grandi luminarie, ma non ci sono fantasmi né altri personaggi tipici dell'Ade. L'angoscia che avverte di fronte alla caverna è dovuta all'incompatibilità della sua corpulenza con l'angustia dell'entrata, come sottolinea egli stesso nel modo più garbato. Tutto ciò richiama una frase che Hebbel scrisse nel 1860 nel suo diario: *Chi vuole scacciare i fantasmi, non ha che da far luce.* E poi ritorneranno, sulla scena illuminata a giorno, che anche Hebbel aveva allestito, i

"fantasmi" dei peccati patemi e delle colpe giovanili: sarà la volta di Ibsen. E arriverà il nuovo mondo infero dei desideri e dei ricordi repressi, le ombre del sesso onnipotente e della sua energia trasformata: sarà la volta di Sigmund Freud, che lavora nella stessa Vienna dove un quarto di secolo prima Hebbel aveva annotato la sua battuta sull'illuminazione. Tuttavia anche l'*apotropaion* di Freud contro i nuovi spettri avrà a che fare ancora con la luce, luce da portare in un buio fino ad allora impenetrabile, dimostrando come fosse malriposta qualunque altra luce che si fosse spinta fin là. La luce può essere non solo portata, ma anche direzionata - parte significativa dell'esperienza teatrale del sovrintendente di Düsseldorf Immermann.

Le esperienze con le caverne, anche alla fine del secolo, possono ancora significare confronti con i primordi, e nel modo più nitido se le fa un pioniere del progresso tecnico-scientifico, e sa di farle. Tra il 1889 e il 1892 Werner von Siemens scrive le sue *Memorie* che furono ripubblicate diverse volte e divennero "materiale educativo" per molti suoi contemporanei amanti del progresso. Tre dei suoi numerosi viaggi riguardavano il Caucaso, dove la sua giovane impresa si era procurata e assicurata una riserva personale di rame per le bobine e i cavi. L'antichissima miniera di rame di Kedabeg non doveva essere molto distante dal luogo dove una volta si trovava il paradiso, e a ciò si addiceva il fatto che *in questa desolazione paradisiaca… alcuni uomini usano ancora grotte sotterranee come abitazioni,* quando Siemens fa visita per la prima volta alle miniere, e non solo con lo sguardo dell'imprenditore: *avevo sempre avvertito una segreta nostalgia per i luoghi originari della cultura umana…* Ora però che quasi incontra la realtà dell'ideale russoviano e che il suo antico desiderio si soddisfa, questo si rivela essere un ostacolo per la realizzazione di altri desideri. Per l'inventore di tante comodità e sistemi di illuminazione, che avrebbero segnato la vita di tutti, è assolutamente ovvio che

la vita cavernicola nelle vicinanze del paradiso non poteva restare così com'era, perché qui *si dovevano ancora creare tutte le condizioni della cultura.*

Dopo un altro secolo, il lettore avvezzo a domandarsi spesso "che cosa ci sia dietro" non ha bisogno di impiegare particolari raffinatezze; l'autore ammette con candore che il ruolo di Prometeo, nel quale si identificava, aveva come scopo l'arruolamento di operai per la sua impresa mineraria e metallurgica. Solo che era difficile far conoscere ai rozzi trogloditi quanto avrebbe potuto essere utile per loro apprendere un paio di cosette in più sul calore terrestre e sulla conservazione degli alimenti. Solo con l'aiuto delle donne si giunse a destare qualche desiderio, soprattutto quello di lasciare le caverne sparse in ogni dove, per trasferirsi in comode case di pietra in prossimità della fabbrica. Ma anche dopo erano inclini a sospendere il lavoro, una volta soddisfatte le necessità vitali. Da qui si giunse a un assioma: *L 'uomo privo di bisogni è nemico di ogni sviluppo culturale.* Tuttavia è la voglia di comodità e di piacere a costituire l'avvio per un'"uscita dalla caverna" intesa nel senso di un'attrazione verso "ideali" che non avrebbero mai meritato di essere neppure menzionati nella *paideia* platonica, che solo indirettamente era pensata per il dominio della *polis.*

Così si inizia a guidare i troppo soddisfatti fuori dalle caverne, mescolando il risveglio dei bisogni con il loro appagamento: *Contro tutto questo il solo mezzo era abituare la gente ai bisogni la cui soddisfazione si potesse realizzare unicamente mediante prestazioni lavorative durature. La risorsa in tal caso fu il gentil sesso, con il suo gusto innato per la piacevolezza della vita domestica, nonché per la vanità e la vanitosità che sono tanto facili da stuzzicare.* Così la "succursale troglodita" si trasformò in un *centro dall 'aspetto europeo assolutamente ri-spettabile…* Un paradiso prese il posto di un altro, così almeno si fece credere.

Per la Pasqua del 1898 Freud fece una gita con suo fratello minore Alexander nel Carso istriano; il programma comprendeva anche una visita alle caverne di Di-vaccia e di San Canzian. All'amico Wilhelm Fließ fornisce un resoconto dettagliato di questa visita, e "analizza" di passaggio lo scopritore nonché guida della grotta di Rodolfo nei pressi di Divaccia.[6] Certo, il fondo stalattitico è riccamente fornito di *equiseti giganti, torte a piramide, zanne d'elefante sporgenti dal basso, e dall 'alto cortine, pannocchie di granturco, tende dai pesanti drappeggi, prosciutti e volatili,* ma l'attrazione principale era data dal *genio decaduto* che si vantava delle sue *conquiste in questi regni sotterranei* e si arrogava i diritti di scoperta e denominazione. Freud riconosce in fretta questi *atteggiamenti da conquistador come un equivalente erotico,* con il che ogni interesse per la caverna si assorbe in questo dongiovannismo trasformato. A sentir lui era già stato in trentasei "buchi" del Carso; un *nevrotico* che si rivela come tale con ancor più chiarezza quando, al fratello di Freud che chiedeva fino a che punto ci si poteva spingere nella caverna, risponde in un modo che è certamente poco ovvio per quegli anni a cavallo del secolo: *E' come con una vergine: più ci vai dentro, più è bello.* In quest'epoca Freud non sa ancora nulla della pulsione di morte, ma a colui che si era autonominato *il più grande pezzente di Divaccia* offre una mancia più che generosa, così che, detto espressamente, *avrebbe potuto bersi la vita più alla svelta.*

Il pomeriggio a San Canzian non offre stimoli libidici altrettanto forti; queste caverne sono "solo" *terribili meraviglie della natura,* nient'altro che un *vero Tartaro,* tanto impressionante che se Dante l'avesse visto, non avrebbe avuto più bisogno di fantasia per descrivere il suo Inferno. Ancora una volta, l'attrattiva maggiore è da ricercare nel personale dell'escursione nella caverna, e non è un caso che al suo confratello berlinese in speculazione Freud nomini un nome e sottolinei una coincidenza durante la discesa: *Il Si-*

gnore di Vienna, il dott. Carl Lueger, per coincidenza era con noi nella grotta che, dopo tre ore e mezza, ci risputò alla luce. Da un punto di vista retrospettivo, oltre un secolo dopo, questa frase è la battuta finale di Freud sull'escursione nella caverna; non può averla scritta senza pensarci, ma non aveva certo idea che esattamente quattro decenni più tardi avrebbe risentito degli effetti di questo demagogo. Ammiratore e imitatore retorico dell'agitatore e movimentista Lueger, sarebbe stato Hitler, il quale con grande ritardo ancora una volta come "signore di Vienna" avrebbe portato le masse sulle strade, le stesse masse che nel 1910 sfilarono per un giorno intero nel corteo funebre di Lueger.

La coincidenza è una categoria mitica, perché non "spiega" nulla; solo dà a pensare che Freud inserisca questo "per coincidenza", che dice molto in uno per il quale non c'era né poteva esserci alcunché che non spiegasse nulla.

II. Uno Stato senza uscita dalla caverna

Da storico della filosofia, Hegel fu il fondatore di una storiografia intesa come il nucleo dell'autocompimento della filosofia stessa: la riflessione della sua identità. Quelle che ancora si chiamavano "sette", e tutto ciò che fin da allora si presentava sotto forma di raccolte traboccanti nomi e aneddoti, tutti incasellati entro rubriche dogmatiche, si tramutava improvvisamente in una serie di funzioni attive nel processo che la ragione conduceva con se stessa. Rispetto al predecessore Platone, per imporre questo concetto occorreva l'impiego di sforzi meno consistenti che presso altri grandi della filosofia che stava divenendo classica. Hegel doveva vedersela con un suo simile. E come sempre accade quando si tende ad atrofizzare le differenze, queste ultime, nella loro finezza, diventano sempre più illuminanti, soprattutto quando non sono neppure reclamate come tali. La ricezione hegeliana dell'allegoria della caverna offre anche l'occasione per osservare tutto questo.

Come scrive Hegel in una lettera a Friedrich Creuzer, che aveva appena terminato di curare l'opera di Proclo, *l'organizzazione dell'idea in se stessa* è ciò che gli importa in quanto *straordinario passo nella filosofia,* un passo che vede inaugurato e anzi anticipato appunto in Proclo, perché la sua sarebbe una *sistematizzazione più elevata di quella iniziale di Platone*.[7]

Ora, questa organizzazione dell'idea in se stessa è un processo discendente che inizia dall'istanza suprema e procede alla sua differenziazione come sua logica immanente. Applicato all'allegoria della caverna, questo significa che la sua linea discendente - quella del ritorno dall'idea del bene e del rientro nella caverna - avrebbe dovuto costituire il suo contenuto centrale. Tuttavia non è così, benché ovviamente quel che valse al prigioniero liberato il raggiungimento dell'idea delle idee sia proprio ciò da cui sarebbe dipeso il postulato della presa del potere da parte dei filosofi: la seconda inversione e il ritorno presso i non illuminati della caverna. Ma di questo cammino in quanto tale non viene detto nulla. Stando così le cose, sembra di capire che Hegel abbia perso anzitempo interesse per l'allegoria e altrettanto anzitempo ponga fine alla sua trasmissione completa.

Il neoplatonismo fu il primo a capovolgere il rapporto tra salita e discesa nell'allegoria della caverna, probabilmente perché si appassionava di più alla storia delle idee che a quella della loro visione o a quella dello statista che in tal modo risultava legittimato. L'attenzione dei neoplatonici si concentra di più sul dramma della discesa, cioè sul dramma della discesa delle idee stesse verso la loro perdizione nel mondo e in quanto mondo, mentre tendeva a trascurare la biografia di colui che, in seguito al raggiungimento della loro visione, diveniva il loro inviato filosofico. Al posto della trasmissione, entra in gioco l'autotrasmissione. Questa non è altro che autodegradazione dell'Uno, del Supremo, dell'Essere. Salire, pertanto, significa solo prendere la direzione opposta di questo processo. Un processo che è già prefigurato, nella sua possibilità, nei livelli e finanche nel metodo, dal dramma della discesa. Nella salita intesa come ritorno si riavvolge di nuovo la tela del mondo.

Questo avrebbe costituito in buona parte l'affinità che il cristianesimo sentì verso il neoplatonismo. In esso infatti ri-

trovava lo schema del proprio processo trinitario, così come quello dell'incarnazione del Logos. Da qui l'entusiasmo quasi millenario della scolastica per l'*Institutio theologica* di Proclo: l'entusiasmo della scolastica medievale per la "scolastica" tardoantica del quinto secolo, con le triadi concettuali delle sue speculazioni.

In questo contesto anche Hegel entra in gioco. Riconosce il valore dell'edizione creuzeriana, dicendo che in questo scritto di Proclo, che non avrebbe mancato di segnalare durante le sue lezioni di storia della filosofia, gli pareva di trovare *il vero punto di svolta, il passaggio dal tempo antico a quello nuovo, dalla filosofia antica al cristianesimo,* e che appunto in ciò consisterebbe il suo impegno, nel *restituirgli oggi il suo valore.* Hegel prende posizione contro il disprezzo con cui i primi storiografi della filosofia - Brücker, Tiedemann, Tennemann - avevano liquidato il neoplatonismo come "infatuazione", giudizio condiviso anche da Kant, che non vedeva di buon occhio le tendenze neoplatonizzanti del suo tempo; per contro, Hegel mette in evidenza la scoperta dell'affinità tra il dramma neoplatonico dell'essere e la nuova logica della storia, la logica dello spirito che penetra la filosofia e che giunge fino alla sua autocoscienza e al suo concetto. Nel fondamento non ci può essere alcunché di second'ordine; tutto è integrato nel penetrarsi dello spirito in se stesso, o per lo meno tutto si pone al servizio di questo.

Tuttavia, a questo proposito, risulta evidente che tale "penetrarsi" nell'unità della propria valutazione sia qualcosa di diverso dalla discesa delle ipostasi neoplatoniche dall'Uno e del loro ritorno a esso. In quel caso l'Uno, una volta tornato a essere Uno, non aveva ottenuto niente di più. C'era sì la simmetria tra la storia dell'essere e la *paideia,* ma alla fine si salvava solo ciò che senza necessità alcuna era stato messo nella condizione di dover essere salvato. La storia, al contrario, vive dell'incremento di coscienza da parte

di chi altrimenti sarebbe rimasto a uno stato di ingenuità atomica. Non valeva forse la pena di parlare di questa differenza?

In Platone la salita alle idee non prevedeva nessuna deviazione. Certo, nell'ambito del dialogo sullo Stato, la *paideia è* completamente al servizio della qualificazione degli arconti. Ma, di nuovo, questo tema è subordinato a un contesto ben più ampio; il ritorno nella caverna si rivela un tributo temporaneo che il filosofo, giunto finalmente a quel che gli compete, presta all'obbligo nei confronti della *polis,* dopo che gli si è reso visibile e intelligibile ciò che racchiude il Bene. Il suo soggiorno definitivo, non c'è dubbio su questo, non può che essere presso le idee (anche se solo la morte potrebbe concederglielo). Altrimenti ciò che è consono all'anima verrebbe sacrificato al servizio dello Stato, la cui costituzione tuttavia non è che un'imitazione di quella dell'anima. Il mito finale della *Repubblica* esclude questo capovolgimento.

Così la via platonica della formazione del filosofo riconduce al punto di partenza della caverna per rendere un servizio a tempo determinato. Deve includere questa asprezza, perché non tutti possono prender parte alla salita della *paideia.* Questa ineguaglianza non ammette l'ipotesi dell'insostituibilità del singolo, come fosse il solo degno di un'esperienza quasi impossibile, come invece sarà in Plotino, con il contatto mistico dell'Uno. Certo, non è che in Platone la filosofia si potesse insegnare a chiunque, però si basava sulla formazione di una molteplicità di individui, e quindi ne prevedeva la sostituibilità rispetto alle loro funzioni di conduzione dello Stato. Altrimenti il filosofo, una volta divenuto tale, si vedrebbe esclusa proprio la possibilità di continuare (o di tornare) a esserlo.

Si vede facilmente come Aristotele, nella sua allegoria, avesse invertito i rapporti: l'indugiare fuori dalla caverna è

un momento assolutamente episodico; il significato del cosmo serve solo a confermare ciò che già si supponeva nelle comode e sicure abitazioni sotto terra, però non è di alcuna utilità per soggiornarvi stabilmente, per quanto possa offrire chissà quali risultati o esperienze. Questo passaggio intermedio, tra la cultura che presume e quella che sa, poteva presentarsi come breve stazione senza la tendenza all'autonomia.

Nessun platonico è un contemplativo puro, del resto non lo fu neppure Platone. I suoi successori hanno generato la suggestione opposta, usando molti ingredienti estranei; e non fu difficile leggere Platone e trovare conferme di ciò che si era imparato a considerare platonismo. Molti e con molti risultati hanno percorso questa via, che dal neoplatonismo porta alla costruzione-Platone, fino al platonismo di Firenze o di Cambridge e fino a quell'infatuazione platonica che Kant vedeva aleggiare attorno a lui. Anche Hegel ha trovato così la sua affinità con Platone.

Il concetto di un effetto puro del pensiero inteso come riflessività, cioè non derivato da modificazioni affettive, Hegel lo desume dalla *Metafìsica* di Aristotele. È là che la pura realtà del pensiero che pensa se stesso diviene causa libera di ogni processo del mondo nella figura del motore immobile. Senza mancare di accentuare il fatto che in questa costruzione il mondo non possa deviare dal suo principio - perché solo si muove ciò che è sempre già identico a se stesso -, Hegel riconosce che il neoplatonismo coincide esattamente con il neoaristotelismo.[8] Così già i neoplatonici, sentendosi vincolati dal loro principio sommo, l'avevano fatto diventare (impareggiabile invenzione) il criterio per cui non si poteva far notare nulla di ciò che esso produceva, anche se produceva il mondo. Diversamente da quanto avviene in Aristotele, questo principio, nonostante la sua pura autorefe-renzialità, è capace di produrre tutto ciò che si estende al

di sotto di sé, e persino ciò che si allontana da sé, eccetto la materia, ma questa non è che quasi nulla. Questa capacità, o meglio questo abile artificio, di rendere quasi nulla la materia, è il presupposto decisivo per intraprendere ogni tentativo di far emergere il mondo dal movimento del concetto, dalla logica dell'Uno. In Hegel sarà la materia dei "fatti" nella storia a non essere inclusa nella realtà intesa come "razionale".

La differenza di Hegel rispetto a Platone, per quanto riguarda l'idea dello Stato, corrisponde esattamente ai cambiamenti che i neoplatonici avevano apportato, non tanto al tema dello Stato, ma in misura molto più vasta a quello del mondo e dell'uomo: non è decisiva la formazione del filosofo, bensì quella del mondo come storia. In esso la filosofia si svolge come una sorta di ricordo di ciò che è già accaduto e del luogo in cui ci si trova.

Platone aveva lasciato fuori dal dialogo sullo Stato una delle sue gemme dottrinali più efficaci: l'*anamnesis.* Tutte le vicende storiche del platonismo si possono intendere come una sorta di restituzione di questo elemento: l'*anamnesis* non spiega soltanto come riusciamo a giungere a una certezza aprioristica, è anche il postulato del recupero di quella origine di cui ogni *a priori* non è che l'indicatore. Ma non è sufficiente che alcuni trasformino il ricordo in rinnovamento; è una faccenda che riguarda in generale il mondo e l'essere emanato dall'Uno. Pertanto la *paideia* del *filosofo* ha perso progressivamente significato a favore della *filosofia.*

Questo è il punto su cui si attacca il rifiuto di Hegel nei confronti del postulato platonico della sovranità riservata ai filosofi. È un'operazione neoplatonica quella di rendere il decadimento dell'essere durante la discesa il criterio per ciò che, in quanto principio del mondo, non poteva impedire nessuna filosofia, ma anzi le configurava tutte. Il dominio

dei filosofi non significava altro che il legaccio esteriore che vincolava lo Stato alla filosofia, e dunque al primato di ciò che è comune. La critica di Hegel alla costituzione elargita da Platone esprime in modo compatto questo punto di vista: gli Stati non si "fanno", sono realizzazioni *del* concetto, non *secondo* il concetto. In questa apostrofe, Hegel parla del suo tempo, con tutta la passione per le costituzioni che lo caratterizza.[9] Detto altrimenti: la differenza tra Hegel e Platone consiste nel fatto che per quest'ultimo lo Stato, benché replica dell'anima nella sua struttura conforme alle diverse attitudini, non possa essere affatto la quintessenza della logica realizzata e dunque neppure la finalità del processo della stessa filosofia, come si evince già, nella *Repubblica,* dall'alternanza di costituzione e distruzione. Questa differenza è più che una semplice divergenza dossografica. Essa implica che i concetti di tempo non siano interscambiabili. Il modello ciclico del tempo priva lo Stato di Platone dell'unicità lineare di ciascuna sua condizione. Questo è l'esito del legame che tutti i destini e i talenti hanno con le costellazioni e le orbite astrali.

La riserva della teoria pura come forma di vita più completa, che nell'allegoria della caverna per Platone rimane intatta al di là del servizio allo Stato, viene resa pienamente disponibile da Hegel. Nelle lezioni su Platone, egli spiega quel che il discorso sullo Stato ideale *non* può significare in nessun caso. *Osservare veracemente la natura etica dell uomo,* in modo che raggiunga *la propria realtà* intesa come suo diritto, è cosa che può accadere soltanto *nell 'organismo di uno Stato.* Non bisogna pensare al ritorno alla mera teoria, alla visione delle idee come compimento del filosofo, se nello Stato - e proprio in quanto Stato - la filosofia dovesse risultare determinante una volta per tutte. In questo contesto non compare la congiunzione tra teoria ed eudaimonia, e non occorre nemmeno.

Il tema della giustizia è divenuto identico a quello dello Stato, benché Hegel -evidenziando la negligenza di molti lettori su questo passaggio chiave - si riferisca espressamente alla metafora platonica della scrittura troppo minuta e delle vie traverse che bisogna seguire per procedere all'ingrandimento. In Hegel lo Stato non è più appunto l'ingrandimento *metodico* del problema della giustizia: è la sua *realtà* ultima, e in quanto tale deve essere assunta. Parlare della *politeia* platonica come di un "ideale" non significa affatto trasferirla in una sfera irreale di autoalienazione. È al contrario una questione di autorealizzazione del concetto. Retrospettivamente, il rigore con cui Platone costruisce il suo Stato, non è che il sintomo dell'inesorabilità che si addice unicamente al concetto. Naturalmente nella misura delle possibilità dell'epoca, il cui *Zeitgeist* deve essere espresso dal concetto: in Platone ciò significa respingere le pretese individuali di una morale della libertà di coscienza, o di quella del proprio interesse, dal momento che questo è *escluso dalle idee platoniche.*[10] Al posto di una morale della libertà si era affermata l'identità tra Stato ed eticità, dato che l'*attuazione della giustizia è possibile soltanto nel momento in cui l'uomo sia membro dello Stato, che in quanto tale è essenzialmente etico.* Questo è dunque ciò che si può chiamare "Stato ideale".

Per quanto riguarda la sua realtà, è naturalmente necessario sapere che cosa significhi "reale". Solo *nella vita comune tutto è reale, però c'è una differenza tra il mondo fenomenico e la realtà.* L'ideale costruisce lo Stato in ciò che è giustizia, e non solo come ingrandimento di quel che altrimenti risulterebbe illeggibile, ma in ciò che essa è realmente: *Se un ideale ha in sé qualche verità grazie all'idea, al concetto, allora non è una chimera, è vero; e tale ideale non è nulla di inerte, nulla di effimero, ma è reale. L'ideale vero non deve essere reale, lo è.*[11] Se è cosi, anche il ritorno del fi-

losofo nella *polis* deve essere l'ultima stazione nel cammino della sua *paideia.*

Non soltanto perché ne avrebbe avuto bisogno a motivo della sublimità del compito, ma anche perché la realtà di questo Stato non è altro che l'ultima istanza rappresentata nell'allegoria della caverna. In essa gli si presenta tutto ciò che egli in quanto teoretico può aspettarsi di vedere, di sperimentare, di comprendere come realtà. Pertanto il destino di Socrate nella *polis,* nonché la sua minaccia nella caverna, non trova posto nel concetto di uno Stato che amministra l'ideale della giustizia come suo monopolio. La caverna, il luogo platonico delle ombre e dell'apparenza, deve divenire essa stessa il grembo della realtà; in essa e da essa deve sorgere quanto di meglio ci possa essere. Per questo Hegel è completamente assorbito dalla prima svolta del prigioniero, quando questi, ancora nella caverna, viene distolto dalle ombre e spinto verso le cose che le proiettano. Gli basta l'apparenza che si svolge "in loco", anche se non in essa, ma dietro di essa. Questo è ciò che toglie valore al resto della via, e nello stesso tempo la fa respingere e accorciare.

Naturalmente è più facile dire: "L'ideale è la realtà", che l'inverso: "Qualunque realtà è l'ideale". In filosofia non si è mai spento il desiderio, nascosto o palese, che vi sia il punto ove il concetto si muti immediatamente in realtà. Il modello l'avrebbe fornito la prova ontologica dell'esistenza di Dio, secondo la quale il concetto di ente perfettissimo ne implica l'esistenza. Secondo il procedimento di Leibniz, la metafisica tedesca aveva fatto del più perfetto dei mondi possibili il necessario candidato all'esistenza, per quanto l'inevitabile retropensiero fosse già che non si potesse rapportare il grado di perfezione a un qualunque momento dell'esperienza di esso, ma che occorresse accettare l'estensione del tempo come dimensione del suo sviluppo. L'unico mondo perfettissimo pensabile è quello che in ogni suo presente sia in

grado di diventare ancora più perfetto di quanto sia. Con ciò il principio di ragione sufficiente diviene anche il principio di una filosofia razionale della storia. Allora il reale è più diverso dall'ideale, nella misura in cui non ci si aspetterebbe altro da lui.

L'ottimismo della metafisica tedesca poteva salvarsi solo con la filosofia della storia, dopo che la sua statica ingenuità venne distrutta nel terremoto di Lisbona. L'impotenza del concetto era dunque solo l'apparenza che restava attaccata alla sua piatta mancanza di prospettive sul tempo. Anche per ogni situazione pensata della *polis,* dunque anche per la *politeia* platonica, c'è un comparativo - e questa è proprio la contraddizione dello stesso Platone. Egli poteva comprendere il pensiero dell'idealità soltanto come punto culminante del suo percorso di decadimento.

Accostandosi al neoplatonismo e alla sua interpretazione aristotelica, Hegel aveva trascurato qualcosa: quella che nella metafisica di Aristotele era la prima istanza, in quella neoplatonica era solo la seconda. La pura riflessione del pensiero che pensa se stesso era "decaduta" a *nous,* primo e decisivo passo rispetto all'Uno: non più la pura identità, il nudo *arrethon.* Il solo rapporto tra l'Uno e il pensiero è che il pensiero deve aver già smesso di essere Uno, per diventare pensiero, qualcosa di completamente diverso dalla relazione che Platone aveva stabilito tra l'idea del bene e il cosmo delle idee. Queste, del bene, avevano tutto ciò che partecipava della sua essenza: essere il dover-essere in quanto essere che è. Le idee platoniche compiono l'idea sovraordinata del bene, rispetto alla quale non stanno in una relazione distanziata come quella tra le copie e gli archetipi. Ma quanto poco il *nous* neoplatonico si "sforza" di compiere la prescrizione insita nel-l'Uno, altrettanto l'anima a sua volta rispetto alla prescrizione del *nous.* Lì prevale a tutti i livelli l'incompiutezza e la vanità, e dunque l'unica risorsa viene a

essere il sacrificio di sé e il ritorno. Nello schema eclettico del neoplatonismo, Aristotele, con il suo principio metafisico, non è stato messo al primo posto; ma neppure la genealogia dell'idea platonica del bene. Questo è importante per comprendere il modo in cui Hegel si accosta all'allegoria della caverna. Per essere precisi, egli riesce a venire a capo solo degli oggetti che proiettano le ombre tra il fuoco e il fondo della caverna; non sa che farsene di quel che si offre al favorito della *paideia* dopo l'uscita dalla caverna. Hegel deve restare concentrato su ciò che accade nella caverna stessa, altrimenti non raggiungerebbe mai lo Stato come realtà che realizza il suo concetto.

Il dilemma di Hegel rispetto all'allegoria della caverna è il suo generale disprezzo verso i miti platonici; ai suoi occhi essi stridono rispetto al parametro di quella che si potrebbe chiamare "alta concettualità". È questo parametro che gli fa preferire i dialoghi tardi sulla produzione del concetto, dunque il *Sofista,* il *Parmenide* e il *Filebo.* Uno che, come Platone, era già un "epigono" nella storia della filosofia, così come la stava profilando Hegel - e che dunque doveva superare e unificare le antitesi: Talete, Parmenide, Eraclito -, non doveva servirsi di uno strumento così preconcettuale come il mito. Tuttavia, l'intolleranza di Hegel verso i miti ha in qualche modo il tipico aspetto di un atto dovuto. Egli ne sfrutta la forza espositiva anche per il proprio concetto, traendo un vantaggio didattico a dispetto degli svantaggi dialettici.

Ciò che fa sembrare il suo disprezzo come una specie di atto dovuto è l'eccesso di Romanticismo nel ricorrere al mito. Ancor di più pesa il fatto che Platone nei suoi miti evidentemente ignori la possibilità di raccontare esattamente la stessa storia con termini concettuali astratti, cosa che traeva dai sofisti, nell'esplicita ammissione che si trattava di un'esposizione dottrinale con nomi propri. Hegel non ha ri-

conosciuto o non ha voluto concedere che in Proclo, nella trattazione sulla trinità composta da permanenza, processione e ritorno (*moné,prohodos, epistrophé),* fosse in atto più un mito che un processo concettuale. O anche: una figura dinamica in analogia con la *paideia* dell'allegoria della caverna. Questo a prescindere dal fatto che Hegel avesse o meno conosciuto realmente il commento di Proclo al mito platonico, o che semplicemente non l'avesse tenuto in considerazione.

Il commento di Proclo, *Sulla caverna nel settimo libro della Repubblica*[12], giuntoci allo stato frammentario, è un testo di per sé già abbastanza indigesto, ma è istruttivo rispetto alle affinità tra Hegel e il neoplatonismo, il quale non aveva alcun rapporto con i miti artificiali del suo autore di riferimento, se non prendendoli come forme cave da riempire concettualmente. Si "commentava" con la certezza di sapere ormai con più esattezza, o di poter dire senza metaforici giri di parole quel che aveva inteso Platone. Quando Proclo raggiunse il punto culminante di tale "concettualizzazione", la dogmatica cristiana e la speculazione gnostica avevano comunque già "rimitizzato" i processi concettuali trasformandoli in azioni di istanze e persone; in tal modo rendevano visibile fino a che punto l'avversione contro il mito, per esempio quella di un Plotino o un Porfirio, già nel terzo secolo celasse una criptica miticità. Due secoli dopo, Proclo non può più creare alcun modello di dogmatica trinitaria, ma solo rivaleggiare con essi. Questo consente di riconoscere in quale misura Hegel potesse trovare il "modello" per il "recupero" di costrutti concettuali, a partire dalla dogmatica cristiana, più nel neoplatonismo che in Platone, il cui mitico demiurgo stentava molto a render ragione della relazione radicale con il nulla.

Il testo di Proclo sulla caverna di Platone, tanto breve quanto complicato, prende dunque più sul serio lo schema

delle divisioni della linea, rispetto alla stessa allegoria della caverna, ribaltando così la relazione posta da Platone, nel quale lo schema si limitava a produrre il diagramma dell'allegoria. La proporzione dei segmenti divisi in due sezioni diseguali si può applicare a ciascuna della due parti; in tal senso le sezioni maggiori della prima e della seconda divisione devono stare sullo stesso lato, perché indicano in proiezione il rispettivo "comparativo ontologico", il più-essere e quindi ciò che è più prossimo all'intelligibilità. Lo schema non è una via da percorrere; stabilisce in anticipo le rubriche dei generi di oggettività e di certezza. La sezione più piccola della divisione principale contiene l'opinione (*doxa)* e le cose dell'opinione, quella più grande contiene il sapere *(episteme)* e le cose del sapere. La sezione dell'opinione è a sua volta suddivisa: da una parte il segmento minore, riservato alla supposizione *(eikasia)* e al suo supposto (*eikones*), dall'altra quello maggiore, riservato al dato e alla "fiducia" *(pistis)* a esso dovuta. La sezione inferiore più piccola del segmento maggiore contiene il pensiero *(dianoia)* e i suoi *mathematika,* quella più grande la visione *(noesis)* di quel che si vede *(eide).* La rigida ripartizione di classi di oggettualità in classi di certezza, blocca il trasferimento al mito della caverna, dove la via della *paideia* "spiega" di volta in volta il passaggio da un precedente meno-essere al successivo più-essere. L'artefatto lineare assegna pertinenze e compone posizionamenti, la sua "incisività" è quella delle quantità, il continuo riproporsi di una sproporzione tra ciò che è visto e ciò che è inteso, per cui il visto, per esempio il disegno di una figura geometrica, per l'analogia della divisione del segmento, produce il trasferimento all'*eidos* geometrico in quanto equivalente della certezza. Può anche darsi che la linea indichi con le sue sezioni l'ordine del processo, e in quale sequenza possa avanzare e retrocedere, dalle une alle altre, o salire e scendere, a seconda che si immagini lo schema disposto in senso verticale o orizzontale -, ma del movi-

mento in quanto tale non si tratta e la sua direzione sarebbe indifferente. Tutto questo varia in Platone nel passaggio dal sesto al settimo libro della *Repubblica,* quando si comprende che la sezione più piccola del segmento minore coincide con la caverna. Con lo schema della linea Proclo intende soprattutto dimostrare come in Platone la *processione (prohodos) delle essenze dall'Uno si svolga in modo continuo e costante,* così che ogni cosa conservi sempre un'affinità con l'Uno, senza lasciare spazi vuoti. Ciò significa che il costante è simile all'Uno: *syngenes gar to heni to syneches.* È questa la garanzia per il dramma dell'essere: procedere dall'Uno e ritornare a esso, come se nulla fosse stato. Per questo, anche nel punto estremo della degradazione, le ombre devono avere un loro valore ontologico *(hypostaseis),* anche se fossero *generate da arti demoniache (daimonia mechane demiurgumenoi).* Il commentatore non ha ancora parlato delle ombre della caverna, e tuttavia quel che più conta per lui è chiaramente che anch'esse, come tutto ciò che sta sull'estrema sezione della linea, *hanno una propria determinata natura e in qualche modo un'esistenza reale nei loro portatori.* Si fonda così la possibilità di riportare alla loro origine i derivati disposti sulla linea.

Come nella linea di Platone la sezione minima del sottosegmento è la più piccola, così anche nel commento di Proclo: l'immagine della caverna appartiene, anche solo per il nome che porta *(he kata to selaion eikon),* alla classe d'importanza più bassa per quanto riguarda il valore dell'essere e della conoscenza. Il che non esclude che la caverna svolga una funzione sostanziale per rilevare il punto di partenza, dal quale non si può cogliere il tutto. L'immagine della caverna è divenuta propedeutica a quella della linea e in tal senso il nesso platonico si è capovolto. Detto in altro modo: la storia dell'essere ha la precedenza su quella dello Stato e dei suoi bisogni di soccorso filosofico. La rappresentazione della caverna, così come è resa dal commentatore, fa pensa-

re a una formazione che si offre senza poter più contribuire alla sua comprensione; l'immaginazione si è disciolta nella con-cettualità, risultando una specie di piacere superfluo. Dove si trattava dell'"esse-re", non c'era più bisogno di tirare in ballo l'uomo.

L'affinità di Hegel con Proclo si può leggere nella convergenza dei loro atteggiamenti verso il mito artificiale di Platone; non è tanto un disgusto, quanto un'incondizionata sollecitazione del concetto, che assume così una sorta di "vita propria", recita la sua parte sulla scena del mondo e nel farlo produce anche lo scenario.

Il timore di Hegel doveva essere la semplice constatazione che la sua *Logica* -in particolare nella sua forma di legge della storia universale - non fosse altro che un mito costruito con figure astratte. E non è un caso, perché per simili ipostasi non vi è visibilità disponibile, a meno che non intervenga l'audacia del mito. Così, non appena Hegel legge il *Timeo,* il mito del demiurgo si trasforma sempre di più in un racconto sull'autoproduzione concettuale, sulla deduzione del mondo come procedura triadica e tetradica di una speculazione numerica. Il fatto che Hegel smentisca il suo rifiuto dei miti artificiali platonici con la propria procedura di citarli alla lettera ed esporli nel dettaglio non è in questione, né tantomeno si tratta di discutere le sue capacità. La sua attenzione si rivolge soprattutto al mito del carro alato e al tiro celeste del *Fedro,* al mito del demiurgo del *Timeo* e al mito della caverna della *Repubblica.*

Hegel in ogni caso dimostra che, quando si tratta di esporre, la profondità di questi miti non sia altra che la sua, cosa che si evince soprattutto nella violenza che attribuisce al demiurgo, il quale produce la condizione esterna del mondo come rappresentazione simmetrica della condizione interna di Dio, senza alcuna corrispondenza con la concezione platonica dell'esteriorità del demiurgo rispetto al co-

smo delle idee. Al contrario, Hegel segue il neoplatonismo con le sue spiritualizzazioni delle idee, delle quali si serve la speculazione cristiana per quanto concerne il rapporto tra generazione intradivina e creazione del mondo. La fabbricazione demiurgica del mondo in Hegel diviene autoesplicazione trinitaria sulla base di giochi numerici pitagorici. Così occorre prendere meno sul serio la frase che si trova nelle lezioni su Platone, secondo la quale dovremmo rammaricarci *che non possediamo nessuna sua opera puramente filosofica* - vale a dire più o meno quello che, a quanto pare, Aristotele aveva in mente, quando descrisse e criticò la filosofia platonica. Se possedessimo una simile "opera puramente filosofica" di Platone, avremmo dinanzi a noi *la sua filosofia in forma più semplice.*[13] La forma mitica costituisce senz'altro, dice Hegel, la parte attraente dei dialoghi platonici, ma nello stesso tempo è anche *una fonte di fraintendimenti.* Il mito è *un 'impotenza del pensiero, che non sa ancora reggere per sé, non ce la fa.* Ecco che in tal modo, prosegue, molte frasi sono state attribuite a Platone come se fossero enunciati filosofici, benché non lo siano.

Rispetto a quest'ultima affermazione è rappresentativa la considerazione del-l'*anamnesis* come "ricordo" demitizzato. In Platone essa presuppone l'elemento mitico della preesistenza, mentre in Hegel il concetto del "ricordo" non è attribuito a una procedura della dimensione temporale, ma alla dimensione profonda del soggetto stesso, che diviene perciò tale dal suo interno. Di fronte a questo tipo di ri-cordo *[Er-innerungf,* la componente mitica della preesistenza sembra proprio il fraintendimento del tipo di riflessione con la quale il soggetto giunge a se stesso. Ma allora per prima cosa si deve padroneggiare il tedesco per poter filosofare correttamente in profondità!

Sorprendentemente, per Hegel è mitico, in questo senso peggiorativo, anche un elemento che a prima vista non sem-

brerebbe tale: il dominio dei filosofi nello Stato. Ciò non potrebbe essere una tesi inserita in un sistema, ma sarebbe solo espressione del fatto che il concetto, filosoficamente inteso e sistematicamente elaborato, crea la propria realtà in modo immanente nello Stato e lo domina dall'interno. I filosofi-arconti sarebbero dunque solo figure esteriorizzate del dominio interno del concetto: i loro rappresentanti mitici. Questo definisce tra l'altro un limite della funzione politica dei filosofi: essi non possono mai essere altro che funzionari della configurazione del concetto.

A tal proposito Hegel porta l'esempio di Federico il Grande di Prussia. L'epiteto attribuitogli di "re filosofo" deriva in prevalenza o esclusivamente da un malinteso, ovvero dal fatto che si sia occupato della metafisica di Wolff, della filosofia francese e dei versi di qualche poema didattico. Invero sarebbe "filosofo" se si considerasse il senso che il suo tempo dava a questo termine: occuparsi di filosofia come di una questione privata, una propensione che non avrebbe avuto nulla a che vedere con il fatto che fosse anche re. Come funzionario della configurazione del concetto, Hegel non può che vederla diversamente: *Ma egli è un re filosofo anche nel senso che ha elevato a principio una finalità universale, il bene, il meglio del suo Stato, nelle sue stesse azioni e in tutte le istituzioni, rispetto ai trattati con altri Stati, rispetto ai diritti particolari della sua terra; tutto questo egli l'ha sottomesso in sé e per sé a finalità universali.*[14]

Ora, dopo Federico il Grande c'erano stati altri re che evidentemente non avevano distrutto il lavoro del concetto nello Stato, anche se non furono sospettati di propensione filosofica. Per questo, nelle lezioni su Platone del semestre invernale 1825-1826, fu opportuna assicurazione quella di non considerare come diminuzione del prestigio e della funzione filosofica dei re prussiani il fatto che non fossero più stati chiamati "filosofi" (tanto fu infallibile, verrebbe da

aggiungere malignamente, l'adempimento del loro ufficio filosofico).

Dunque, per Hegel, reggere il governo e le istituzioni dello Stato secondo questo stesso principio sarebbe divenuto costume e abitudine. Quel che Platone aveva potuto esprimere solo allegoricamente, con il postulato che i filosofi dovessero essere sovrani, sarebbe diventato realtà conforme alla cosa - con o senza filosofi sul trono. In tal modo si definiva finalmente nel concetto, e si rendeva visibile nella cosa, ciò che Platone aveva miticamente affermato, o avrebbe dovuto fare, come principio del movimento interno: *Il risultato è che quando Platone dice che i filosofi devono governare, intende definire l'intera situazione mediante prìncipi universali.* Tra gli Stati moderni, alcuni *sono già su questo livello, altri se lo stanno contendendo,* ma è *universalmente riconosciuto che tali princìpi debbano costituire il sostanziale dell'amministrazione e del governo.* Si possono evidentemente riconoscere degli hegeliani anche di terza e quarta fila soprattutto nel non voler lasciare che chiunque faccia o abbia fatto la storia. Non la si può disturbare nel suo farsi.

L'inventario della storia per il presente di Hegel, in riferimento al dialogo sullo Stato, può essere solo questo: *La richiesta di Platone è soddisfatta in modo conforme alla cosa.* Allora però non è più da cercare nel cuore della teoria dello Stato l'esposizione della via formativa dei filosofi. Al suo posto ci dovrebbe stare la storia della filosofia e del concetto stesso di Stato da essa prodotto. Perché questa è la sua *paideia.* Pertanto l'allegoria della caverna, intesa testualmente, in questo luogo dove viene presentata, è "fuori posto". Ciò preme sulla sua trattazione, obbliga alla sua amputazione. Una volta demitizzato, il postulato della regalità dei filosofi si trasforma, *detto in un'immagine, in una specie di mito,* in qualcosa che si definisce anche come *un'estesa allegoria, strana e brillante.* Non si tratta d'altro che della

differenza di condizione tra la formazione filosofica e la mancanza di filosofia.

Rispetto alla descrizione della condizione degli incatenati, in un primo momento Hegel si attiene strettamente all'originale. Non appena però la scena inco-. mincia a muoversi, e uno degli incatenati viene slegato e fatto voltare, questa svolta si riduce bruscamente e si rinuncia alla via. Il discorso verte ancora sul dolore dell'abbacinamento e sul perdurare della confusione tra le ombre e ciò che è "più-essere", nonostante l'insegnamento, ma non si parla più dell'atto successivo, della violenza che si esercita su di lui quando lo si trascina alla luce ancora più forte del giorno. Al suo posto, si conclude anticipando qualcosa che in Platone attende solamente colui che ritorna e che nel frattempo è diventato filosofo: l'odio dei suoi compagni di caverna. A mo' di conclusione del suo riassunto, Hegel afferma che il liberato avrebbe odiato il responsabile della sua liberazione, perché l'avrebbe *portato alla verità, riservandogli così dolore e rovina.* Nient'altro.

La versione abbreviata rende superfluo il fuoco che brucia nella caverna come fonte di luce, ed è il cambiamento più importante per quanto riguarda lo scenario. Ciò che è necessario per la proiezione delle ombre è quella "debole luce" che penetra dall'ingresso della caverna, rendendo a maggior ragione sorprendente il fatto che il liberato venga colto da tanto dolore e possa montare tanta collera. Il liberatore, una figura che in Platone resta assolutamente senza volto, acquista dei connotati grazie al liberato di Hegel e all'odio che questi prova nei suoi confronti, odio che in Platone era riservato a chi tornava dai non liberati, in forma di resistenza tendenzialmente omicida.

E' possibile individuare il fulcro della ricezione hegeliana della caverna appunto nella questione dell'ordine, in riferimento alla critica al dominio dei filosofi: lo Stato rappre-

sentato dalla Prussia è a tal punto conseguenza del concetto, che stando a questo finale deve rimanere esclusa una qualsiasi originarietà dualistica dello spirito assoluto. Certo, si accenna ancora, mediante l'odio anticipato, al destino di Socrate, alla minaccia di morte rivolta al filosofo, che segnava la fine dell'allegoria platonica, ma è un destino tanto superfluo quanto quello di un filosofo rispetto al destino della filosofia. Per questo il movimento dell'allegoria sembra come bloccato nella caverna, anche dopo che il liberato si decide a voltarsi. Il fraintendimento delle cose reali come "sogni puramente insostanziali", il trattenere la verità delle ombre, hanno bisogno solo di un vago chiarimento [*Aufklärung*], non di un'evidenza più alta al di là del comparativo ontologico. Così non si menziona una via nemmeno al termine dell'allegoria, né ci si riferisce a essa retrospettivamente; tutto si concentra e si restringe nell'insuccesso di una svolta dove il mondo continua a essere alla rovescia.

Quanto più energicamente l'avversione del liberato si spinge contro il proprio voltarsi, tanto più comprensibile si fa la sua assoluta mancanza del minimo presagio su ciò che le ombre *non* sono, e dunque su ciò che a maggior ragione dovrebbe esserci al di là di esse. Questa assenza di *anamnesis* intesa come possesso di sapere - derivato da una preesistenza mitica o dalla conoscenza di sé - emerge come ignoranza assoluta dell'essere, nel momento in cui ci si rifiuta con tale intensità di essere liberati. Così facendo, in particolare, si rifiuta anche ogni continuità di "emanazione" tra il principio primo e le ombre, sulla quale Proclo aveva insistito. Il punto storico del distacco è stato il sopraggiungere dell'idea di creazione.

L'assenza di *anamnesis* nell'allegoria della caverna è proprio l'ultima parola in quanto a fondazione del rapporto sintetico e deformante che Hegel tende a instaurare con la parte essenziale del dialogo sullo Stato. Perché il ricordo,

come si evince subito al termine dello spettacolo della caverna, per Platone è *conoscenza dell 'universale,* intesa come *un andare-dentro-sé* [*Insichgehen], in modo tale che quel che in un primo tempo ci si mostrava in guisa esteriore* (…) *noi lo trasformiamo in interiorità e lo rendiamo universale, poiché andando dentro noi stessi portiamo il nostro interno al concetto.*[15] Con ciò Hegel, in una forma molto a-stratta e generale, spiega il commento che lo stesso Platone acclude al suo mito, ma non riesce ancora a rendere intelligibile la relazione tra questa spiegazione e il suo riassunto alterato del mito.

Quando si tratta di una ricezione tanto evidentemente quanto eloquentemente sfortunata, non riesce sempre il tentativo alternativo di inventare o interpolare una variante dimostrabile, per lo meno non in questo autore, purché egli non abbia avuto la necessità di accontentarsi dell'alterazione dell'originale. Se si pensa a tutta l'attenzione che Hegel nel suo riassunto ha riservato al passaggio dall'oscurità alla luce, al quale dedica, in un testo tanto breve, molte più parole rispetto a quanto risultava essenziale nella prospettiva dell'autore, potrà venire in mente il suo peculiare attaccamento alla dottrina dei colori di Goethe e a che cosa gli aveva scritto a proposito.

Il tono generale della teoria di Goethe era che il colore fosse una presenza insorgente sulla linea di confine tra buio e luce. Ciò che provocò la replica di Hegel alla dottrina dei colori fu il fatto che essa avesse trascurato di riconoscere, tramite lo spettro della luce bianca, che il colore della luce fosse appunto il bianco, in quanto miscela perfetta. Proprio rispetto a ciò, Goethe aveva sostenuto che i colori derivano dalla polarità, e dunque tutto il mondo della percezione umana, con la sua varietà cromatica, deriva dal doppio principio di buio e luce, dall'uno e dall'altro, per dirla in maniera platonica. La buona riuscita della ricezione di He-

gel della sua dottrina dei colori, attestata nella sua lettera del 24 febbraio del 1821, è confermata dallo stesso Goethe che si rivolge a Schultz il 10 marzo dello stesso anno: quell'*uomo notevolmente ingegnoso ha scandagliato questo capitolo al punto tale che solo ora il mio lavoro mi diviene realmente trasparente.*

Il capitolo in questione, nella lettera di Hegel, era la "Confessione dell'autore" premessa alla *Storia della dottrina dei colori,* dove Goethe descrive come fosse giunto al "fenomeno originario" [*Urphänomen*]. Il punto di partenza era il modo in cui il disegnatore affronta il paesaggio: come la natura *si mostra sotto forma di paesaggio.* Era una cosa che aveva potuto osservare sin da piccolo nel lavoro dei pittori, e che aveva incontrato nelle proprie indagini. Poi venne l'Italia. Che per lui volle dire l'esperienza di *dover incominciare a gettar via, a partire dai fondamenti, tutto quanto si era creduto sino ad allora, e a cercare il vero nei suoi elementi semplici.*[16] Al termine di questo nuovo inizio italiano, nel quale si possono trovare formule dal suono quasi cartesiano, dovette ammettere di non essere riuscito a rendere minimamente conto di una sola questione: quella del colore. Sembrava si trattasse di un argomento inerente al gusto e all'abitudine, per quel tanto che aveva tentato di imparare dai pittori. Questi facevano ciò che avevano già fatto gli ingegneri e gli architetti contemporanei di Descartes. Si affidavano al mestiere: *Si parlava del proprio esercizio come di uno stratagemma tecnico, non come di un principio.* Giunse poi a nuove scoperte l'osservazione dell'impotenza del colore blu, espressa nel paradosso secondo il quale il blu non sarebbe nemmeno un colore. Da qui, l'ulteriore osservazione, su come si metta in evidenza la vivacità del colore più solenne e insieme delicato che ci sia in natura, nel lasso crepuscolare tra il giorno e la notte, tra la luce e le tenebre. È così che sorge il convincimento che *i colori, in quanto fenomeni fisici, andrebbero trattati per prima cosa dal lato della*

natura, qualora si voglia ottenere da essi qualcosa in vista dell 'arte.

La convergenza tra Hegel e Goethe per quanto concerne la dottrina dei colori è stata analizzata piuttosto abbondantemente. Quel che mi sembra di poter dire si concentra unicamente sulla svolta della caverna. A tal proposito emerge una rappresentabilità del fenomenico diversa da quella platonica, nella misura in cui esso avviene al confine tra oscurità e luce. Perciò sarà utile osservare più da vicino un aneddoto di Goethe rispetto al processo di formazione della sua dottrina dei colori, perché è su di esso che si basa la considerazione di Hegel, che gli dà un'accentuazione finanche eccessiva.

Nel 1728 giungeva a Jena, partendo da Gottinga, lo studioso della natura e del linguaggio Christian Wilhelm Büttner, in possesso di una serie di apparecchiature che permettevano di fare esperimenti con la camera oscura. Goethe si fece prestare un po' di strumenti, approfittando di quella riserva, ma finì col mettere alla prova la pazienza del proprietario. Una volta esaurite le scuse verbali, si presentò alla porta il corriere con l'incarico di riportare indietro gli apparecchi. I prismi stavano appunto per essere riconsegnati - e lo spirito del mondo stava per involarsi -, quando lo studioso ritardatario sentì l'obbligo di dare ancora un'occhiata, cosa mai fatta prima, alla parete bianca. Stando alla teoria, attraverso il prisma dovevano comparire i colori dell'arcobaleno. Con stupore di Goethe, il quasi mancato *experimentum crucis* mostrò invece la parete completamente bianca; solo là dove confinava con l'oscurità, si era formata una frangia colorata, che diveniva ancora più chiara in prossimità delle sbarre della finestra che dava sul cielo grigiastro. Come riporta nella citata "Confessione dell'autore" nella *Storia della dottrina dei colori,* non ci fu più bisogno di lunghe riflessioni per riconoscere che *per produrre colori è ne-*

cessario un confine [Grenze], Dunque era sbagliata la tesi della natura mista della luce bianca.

Il modo in cui fu condotta questa scoperta, che avrebbe portato con una reazione a catena alla dottrina dei colori, può essere ricondotto, nel semplice senso di un gioco di parole, al tipo dell'"illuminazione", più ancora che a quello del genio; si trattò infatti di un'illuminazione casuale, come quella che nella lettura goethiana era presentata attraverso i colpi di fortuna che permettevano di cogliere i favori del destino, il quale non li avrebbe concessi se fosse stato provocato. Per la fenomenizzazione dei colori sul confine tra buio e luce, che gli sembrava ancora troppo soggettiva, Goethe tentò di coinvolgere gli esperti in un'alleanza contro Newton. Non voleva fermarsi alla soggettività.

Se quel primo tentativo di imporre la dottrina dei colori gli venne male, fu a motivo di un aspetto della sua vita di non poco conto. Goethe lo descrive come il distogliersi dell'attenzione di tutti da una controversia di minor portata universale: *I postumi della Rivoluzione francese avevano agitato tutti gli animi, destando in ogni privato cittadino la spocchia del governo.* Per quanto riguarda Lichtenberg questa affermazione non era stata del tutto indovinata. Questi però amministrò il potere del "paradigma" - come si sarebbe già imparato a dire grazia a lui - sotto forma di quello che sarebbe divenuto il manuale determinante della dottrina della natura per la seconda metà del secolo.[d] Così per lui fu il culmine dell'insuccesso, quando l'editore di Erxleben, che curò fino alla sesta e ultima edizione, si sottrasse alle pressioni di Goethe, mirate a perseguitare *con forza il disgustoso bianco newtoniano,* e si vide costretto perfino a non *menzionare* la dottrina dei colori *nell'ultima edizione del suo Erxleben.* Fu così che nel manuale più importante della sua epoca Goethe non venne nemmeno nominato.

L'epifania del fenomeno originario della dottrina dei colori è drammatizzata con amabile stringatezza anche nella lettera di Hegel. Questi ricorda al suo destinatario come *ella, con i prismi di Büttner che già se ne andavano giù per le scale, se ne stesse ancora a guardare la parete bianca, senza vedere nulla se non la parete bianca*.[17] La drammatizzazione avviene, non in ultimo, a motivo del fatto che Hegel nella scena originaria della dottrina dei colori ritrova anche la configurazione sensibile della propria filosofia: il passaggio dell'assoluto rispetto alla luce e all'aria, dove vi sarebbe bisogno di "finestre" *che facciano uscire tutta la luce del giorno.*

Nell'interregno tra le tenebre e la luce si dischiude non solo il mondo dei colori, ma la realtà stessa. Qui, infine, non si può non incappare nella convergenza della dottrina dei colori e dell'allegoria della caverna nella sua versione ridotta. Hegel concentra il suo interesse su questo interregno, nel quale aveva lasciato bruscamente il prigioniero liberato nello sconcerto delle sue confusioni: *In questa penombra [Zwielicht] - che è spirituale e concettuale per via della sua semplicità, ma anche visibile e concreto per la sua natura sensibile - si accolgono reciprocamente i due mondi: quello astratto e quello della nostra esistenza apparente.*

La dottrina dei colori rivela innanzitutto ciò che accade tra la finestra e la luce: il regno della fenomenicità si dischiude e, letteralmente, prende colore. Nell'alle-goria platonica della caverna mancava questo tipo di passaggio, che non non era tenuto in considerazione, rispetto all'assoluta priorità che aveva lo scopo finale della pienezza di luce e dell'idealità. Per Hegel la dottrina dei colori, se è consentito porre l'accento sul metodo, è solo la metafora assoluta della realtà come fenomeno limite. In essa si compie un postulato apparentemente triviale delle lezioni su Platone: *Si deve però sapere quel che realmente* è…[18] In un certo senso è ciò

che si dispiega e avviene nella zona di collisione tra tenebre e luce, sulla via dell'assoluto, da un polo all'altro della sua storia: la storia come cromatismo. *Qui tornano utili in modo eccellente i Suoi fenomeni originari.*

Hegel, in un'altra lettera a Goethe, nella quale lo ringrazia del regalo di un bicchiere da vino, nel quale i fenomeni della dottrina dei colori si sarebbero verificati in relazione immediata con il piacere del contenuto, paragona l'accoglienza dell'opera di Goethe, *come una pittura interessante,* con l'effetto pubblico di un'altra opera spettacolare ma completamente diversa: *una specie di controparte rispetto all'accoglienza del Werther.*[19] C'è anche l'occasione di mettere in contrasto il bicchiere in quanto strumento edonistico della dottrina dei colori, e il vile *bastone triangolare, che nel Suo Faust impugna l'angelo di Satana per colpire i fìsici.* Hegel non manca di far cenno al mitico calice cosmico del suo amico Creuzer, per mezzo del quale a suo giudizio si poteva rappresentare la creazione del mondo variopinto mediante il dualismo di luce e tenebre, Ormuzd e Ahriman. Una preistoria gnostica del mondo, che non sembra altro che l'ipostatizzazione della dottrina dei colori di Goethe. Ma anche, come aggiunge Hegel, *la prova della mia credenza nella transustanziazione dell'interno e dell'esterno, del pensiero nel fenomeno e del fenomeno nel pensiero.* Non si poteva dire in maniera più nitida e chiara per quale motivo quasi contemporaneamente l'attenzione diretta all'allegoria della caverna fosse rimasta incastrata nel mezzo della caverna stessa.

Ombre colorate: questa potrebbe essere *la* metafora assoluta dell'estetizzazione del mito della caverna e della sua ontologia del comparativo. La produzione "autoctona", nel vero senso della parola, dei colori a partire dal contrasto tra luce e buio, rende lo spazio chiuso indipendente dall'assolutismo dell'essere-che-è, innalza i suoi "eventi" sopra il livello della semplice successione dell'identifica-bile, trasfor-

ma virtualmente l'*agon* della "bassa" teoria dell'illusione del *post hoc /propter hoc* in una questione di "gusto", in virtù della quale cessa ogni competizione e ogni disputa: *de gustibus non disputandum est.* L'adesione di Hegel alla dottrina goethiana dei colori è subdolamente una giustificazione del proprio mito della caverna, abbreviato alla maniera "prussiana": la storia si svolge sul posto, è svolta, non è una via, ed è intenzionalmente realismo "politico" del concetto, non è autonomia estetica.

Certo è che Goethe, dopo la sintesi dell'urea compiuta da Wöhler nel 1828, fa sì che nel laboratorio fantastico del secondo *Faust,* l'Homunculus in persona dalla sua fiala si rivolga a un Wagner alchimista e nondimeno stupefatto dell'esito della sintesi, chiamandolo ironicamente "babbo", dicendogli che non è *uno scherzo,* perché *così vanno le cose,* la cui disgiunzione completa è appunto che *a quel che è naturale il mondo basta appena, / esige spazio chiuso quel ch 'è artificiale* [Goethe, *Faust II,* w. 6883-6884], Tuttavia questo "artificio" della fiala non è ancora "l'arte", le cui conseguenze si sarebbero fatte sentire lungo tutto il secolo, dalle "ombre colorate" al *Gesammtkunstwerk.* Ma nel 1879, nello stesso decennio in cui ebbe inizio Bayreuth, si scopre la caverna colorata di Altamira, la cui autenticità paleolitica sarebbe stata riconosciuta senza alcun dubbio soltanto quando, nel 1902, a Lascaux, si appalesò con tutta la sua evidenza un'antichità simile.

Quando Goethe fa scaturire dalla caverna rocciosa del grembo di Elena non già l'essere artificiale della fiala, ma il figlio "naturale" di Faust, Euforione, per il coro diffidente si è troppo vicini alla confusione del mondo interiore con il mondo esteriore: *Parli come se lì ci fosse tanto spazio per un mondo intero. Boschi, / prati, rivi, laghi… Quante favole racconti! [Faust II,* w. 9594-9595]. La caverna della nascita di Euforione collega la tradizione mitica dei luoghi di nascita

degli dèi al *pathos* assegnato qui a Forcide e al suo "ri-cordo", dunque al pathos dell'esterno nell'interno, dello spazio del mondo nello spazio della caverna in quanto concetto limite della possibilità estetica.

III. Kierkegaard: la tana di volpe della riflessione infinita

L'angoscia come simbolo di libertà, questa è la scoperta di Sören Kierkegaard, seguendo l'idea fondamentale di Kant che della libertà non si dia alcuna certezza immediata, ma solo quella mediata che, rispetto al "fatto" inteso come sua *ratio conoscendi,* si intensifica e si "esistenzializza". Non si trova la libertà nell'im-mediatezza della vita, né nella sua felicità o nella sua innocenza. Perché per Kierkegaard la scoperta della libertà non è nient'altro se non la possibilità del peccato; o meglio, per dirla di nuovo con Kant, dell'"inclinazione al male".[20] L'angoscia è tale dinanzi alla possibilità del peccato. Se però questo è possibile scoprirlo solamente distaccandosi dall'immediatezza del vivere, si disvela la minaccia che quel che appunto si scopre solo in questo modo ci sia già da sempre. Ed è infatti di questo che parla il paradosso per cui *un uomo, perseguitato dall'angoscia, pecca contro la sua volontà nel senso più rigoroso.* Il duale formato da angoscia e libertà determina quel genere di *collisioni,* delle quali Kierkegaard parla come di eventi naturali, per cui l *'angoscia per il peccato, a poco a poco può produrre il peccato*,[21]

L'angoscia - che di lì a un secolo se la sarebbe vista con l'"esserci", rispetto al quale le caducità e le dimenticanze possono quanto meno prendere il posto del "peccato" - in fondo per Kierkegaard è il correlato dell'infinità, che già per la scolastica, e soprattutto in Descartes, era la dimensio-

ne della volontà inappagabile: l'agghiacciante paralisi di fronte a ciò che seduceva la finitezza della vita, e nel contempo ne abusava. Ciò che viene scoperto con la libertà è l'illusione nascosta che si cela nell'immediatezza, cioè l'illusione di potersi misurare con l'infinità del possibile. Al contrario il cristianesimo è la cura radicale che si rimanda sempre e per così dire "costitutivamente".[22]

Ma allora per quale ragione mettersi a fissare l'abisso della libertà, se l'inevitabile è già accaduto, se la tentazione dell'infinitezza è stata già accettata? Da un lato sembra che con questo coraggio endoscopico il pentimento resti l'unico mezzo per ottenere il perdono; dall'altro il perdono sembra essere soltanto una cosa secondaria - ed è ciò che rende "filosofica" la teologia di Kierkegaard - e che tutto dipenda dalla certezza dell'imputabilità. Lo stesso pentimento sta al servizio dell'idealismo della libertà, come avverrà ancora in Max Scheler, in quanto viene a essere certezza retrospettiva della "responsabilità". Pertanto vi è un unico dispiacere in grado di portare il pensatore alla disperazione, come egli scrive in *Enter-Eller*: il pentimento potrebbe essere un inganno, *non rispetto al perdono che cerca, ma rispetto all 'imputabilità che lo presuppone.*[23] Disperazione significa che ci sono ombre anche nella riflessione.

Come Kant, anche Kierkegaard sa che avere in mente il premio del perdono distrugge la libertà, un'attitudine che tanto la minaccia della dannazione, quanto la promessa della salvezza trascinano nel determinismo che assolve tutto, certo, ma che in cambio non lascia nulla che si possa definire innocente. Faust, Don Giovanni, Ahasvero sanno per quale motivo rifiutano la salvezza: per rispondere completamente di sé; non c'è alcuna scappatoia, se non la grazia, come la vita del padre dopo la bestemmia contro Dio sulla brughiera dello Jutland. Questa è la mitologia di Kierkegaard. E la sua metaforica si coglie soprattutto nel parados-

so del calice, una "metafora esplosiva" che si sviluppa autodistruggendosi: *Ecco che cosa mi accade: è come se non avessi bevuto dal calice della sapienza, ma ci fossi caduto dentro.*[24] Non si può non vedere che questo paradosso rappresenti anche un dileggio della riflessione in quanto artificio costitutivo dell'età moderna, con il quale questa si procura una certezza di conoscenza che non aveva mai avuto prima. Chi crede di poter guardare solo dentro l'io, vi precipita dentro per il solo fatto di volersi assicurare questo sostegno assoluto, e nello stesso istante diviene egli stesso l'ostacolo massiccio al raggiungimento della propria profondità. Nessuno può essere lo spettatore, il fruitore, il beneficiario di se stesso.

L'ironia, intesa socraticamente, non colpisce solo la riflessione, colpisce anche la *paideia.* La cui via, comunque, doveva essere già di per sé poco agevole, dato che nella caverna di Platone l'*anamnesis* e la relativa maieutica non si menzionano neppure. Nella dissertazione su Socrate, Kierkegaard ha considerato soltanto il primo libro della *Repubblica,* nella convinzione che questo, a differenza degli altri, fosse il libro dove il Socrate storico venisse più allo scoperto; dunque non poteva più occuparsi dell'allegoria della caverna, o meglio disturbare la stilizzazione di sé: *Ho qualcosa di socratico, che non si può dire.*[25]

Dove si riesca a distinguere così nettamente il socratico dal platonico, non ci si può aspettare una variante dell'allegoria della caverna in grado di stabilire un nuovo riferimento, quando Kierkegaard, nel *Concetto dell'angoscia* espone il suo diagramma utilizzando la parabola della volpaia della riflessione infinita, una *testa intrigante* che si volge a sé e contro di sé: *Tutte le uscite dalla sua volpaia sono vane; nell 'istante in cui la sua anima angosciata crede di veder filtrare la luce del giorno, c 'è sempre soltanto un 'altra entrata, e così, perseguitato dalla disperazione, cerca ogni volta un 'uscita*

e ogni volta trova un 'entrata attraverso la quale non fa che tornare a se stesso. In questa caverna l'entrata e l'uscita non sono evidentemente la stessa cosa, si distinguono solo mediante la direzione dello sguardo. Che cosa impedisce di imboccare le entrate come se fossero uscite, che cosa le rende impraticabili, intollerabili? La soluzione di questo enigma sta nel fatto che la presunta "uscita" dipende da ciò che c'è dentro: se ogni volta ci si trova sempre risospinti nella riflessione infinita, è per via dell'inconsistenza di quel che potrebbe esserci "fuori" dalla caverna, di cui non vale la pena parlare.

L'"uscita dalla caverna" di Kierkegaard, un'uscita biografica, possiede un'im-magine-tipo meno raffinata rispetto a quella della riflessione infinita: la falsa sicurezza di una casa e la "serietà" che insorge già al momento di venderla, quando si tratta di *imparare l'arte di troncare.*[26] Lo sguardo è indirizzato verso l'uscita che si configura con l'esaurirsi del patrimonio paterno: se non si ha più nessun patrimonio, si prende in sé esattamente tutto quello che in precedenza si pensava fosse riservato agli altri. È la simulazione di una situazione escatologica, la fine, sperata e temuta, di quella casa che si era posta come un guscio davanti alla realtà.

Quando si è venduta la casa, senza nemmeno aver affittato una camera come rifugio, quando finiscono i soldi, arriva il tribunale. Ma anche a questo punto, nella nuova condizione di indifesi, non si tratta affatto di lasciarsi uccidere, perché vorrebbe dire morire per la verità, cosa che Socrate poteva ancora permettersi, ma che nessuno può più fare dopo Cristo. Al di qua del suo senso di sicurezza, l'uomo non è complice della verità, fintanto che resta "avvolto". Dopo l'abbandono della casa, si lasciano anche i vestiti.

È una formulazione piuttosto singolare. Che la verità sia nuda, è un indice della sua metaforica antica, contrapposto alle sue vestizioni retoriche; che però anche il difensore del-

la verità, pur non potendo morire per lei, debba essere a sua volta nudo, non è cosa altrettanto ovvia, a meno che non la si inserisca nel contesto ideale della verità che sacrifica colui al quale si mostra, perché può e deve mutare per l'immutabile solo chi non lo *è*. Ci si spoglia, annota Kierkegaard nel 1854, per nuotare: *...per ambire alla verità ci si deve spogliare in un senso molto interiore, togliersi un vestito interiore fatto di pensieri, idee, egoismi ecc., finché non si sia nudi abbastanza.*[27] Serietà e nudità, spogliarsi della casa e spogliare se stessi da ogni velo: queste sono le riproduzioni dell'uscita dalla caverna applicata a un'esistenza "profana".

Il che vuol dire applicata alla sicurezza di un'eredità che non sarebbe tale se non fosse quel che è, e che tuttavia sa che proprio questo le impedisce di essere ciò che sa, crede o anche solo vorrebbe pretendere. *Ora non posso,* si dice ancora nei diari, cinque anni prima: *Ecco: forse quando sto per compiere il passo decisivo, subire all'improvviso e irreparabilmente una perdita di denaro - e poi mandare in rovina tutto e me stesso, senza neppure essere ucciso: no, non posso. Nei miei pensieri vorrebbe dire tentare Dio, se con il mio vizio mi azzardassi ad affrontare questo nuovo pericolo, con la sua misura sconosciuta .*[28] Questa "misura sconosciuta", sul piano del mito della caverna, è quella del "più-essere" che sta dietro l'uscita. La stretta relazione tra la "misura" e il pericolo immaginario di cadere morto, il martirio vietato, inibisce il passo sulla soglia della caverna, è l'abbacinamento cagionato da un'alterità esotica che chiaramente non potrebbe essere "il bene". L'esistenza è l'altro, non è il bene.

Il fatto che uscire dal proprio "guscio" sia divenuto mortale è quasi ovvio se si tiene conto dell'archetipo di Socrate, perché questi - che ancora non sapeva nulla di Platone - confidava nei giudici di morte, di cui conosceva il nome, come Cristo conosceva il nome del suo. Anche la via verso il calice avvelenato è sbarrata: da allora quello è diventato

appunto il calice dal quale non si può bere, nel quale semmai si cade. Rispetto alla finitezza non si è liberi, si deve essere trascinati con la forza, cosa che ricorda molto il personaggio della caverna platonica che viene liberato dalle catene: *"Essere costretti " è l 'unico aiuto nella finitezza - scegliere la libertà è l'unica salvezza nell'infinito.*[29] Ma non si dà approssimazione alla luce, al comparativo ontologico. La *via della tribolazione* resta *sempre buia fino all 'ultimo.* Si crede nel mutamento che verrà: *e dunque con la beatitudine dell 'eternità,* ma per l'uomo è difficile resistere e *puntare tutto su quest'ultimo istante.*

Ancora una volta, solo un'allegoria può spingere quella violenza a rendere più marcata la differenza con il mito di Platone, che non può che consistere nell'inde-terminatezza di un'attesa che i prigionieri platonici non conoscono affatto: *Quando il bambino nella stanza buia aspetta che si apra la porta e che si mostri tutta la gloria attesa, il buio, prima che si apra la porta, è lo stesso all 'ultimo secondo come al primo.* È la situazione dell'attesa dei regali alla vigilia di Natale, immagine di un'epifania, e i genitori, come aggiunge Kierkegaard, devono mantenere tutta l'incertezza circa la durata di quest'attesa. La caverna di chi pigramente si accontenta del fugace e dello sconosciuto è divenuta uno stato di tensione: la vita come vigilia, al punto che la malinconia del bambino-Kierkegaard giunge a chiedersi *se non se ne saranno dimenticati.* Allora anche l'apertura della porta diverrebbe qualcosa di condizionato. Solo *se* il bambino che attende viene ricordato nella sua fiducia verso i genitori, grazie a cui non si dà in strepiti, il dubbio viene meno: *ma è certo che nel secondo in cui si apre la porta, si mostrerà la gloria.*

Di sé Kierkegaard dice che la sua disposizione naturale è comunicare indirettamente, e riconosce di avere "qualcosa di socratico". Il bambino nella stanza buia è l'elemento chiave di questo carattere indiretto, perché egli rivolge a sé

le domande a cui l'allegoria non risponde. Così come il mito della caverna di Platone produceva le domande del "da dove" e del "come" dei prigionieri, domande che lo scrittore aveva eluso, anche lo sguardo sul bambino pone l'enigma su come riesca a sopportare, nella paurosità e nel buio, l'attesa di qualcosa che non conosce. La risposta è che egli non aspetta *soltanto.* È irretito al suo posto da un potere che è lo stesso che ha attirato l'uomo nella caverna della sua esistenza, costringendolo a restarci: *La fantasia è ciò che usa la provvidenza per catturare gli uomini nella realtà, nell 'esistenza, per spingerli avanti e indietro nell 'esistenza quanto basta. E quando la fantasia li ha aiutati tanto da esserlo, allora incomincia propriamente la realtà.*[30]

Johannes Müller, il fisiologo, ha detto che ci sono due grandi poteri attorno ai quali tutto gira: le idee e le donne. È proprio così, aggiunge Kierkegaard, perché è in tal senso che la fantasia si forma e costituisce le sue funzioni esistenziali: *Le donne e le idee, sono loro ad attirare gli uomini nell'esistenza.* L'essenza dell'ideale erotico è la seduzione, e questa equiparazione è l'esasperazione massima pensabile di ciò che potrebbe ancora voler dire *paideia* in opposizione alla caverna di Platone.

IV. Il carcere della volontà

L'allegoria platonica della caverna si può leggere là dov'è, al centro del dialogo sullo Stato, senza che si chiarisca la situazione iniziale: non ci viene detto come, quando e perché i prigionieri siano giunti a quella condizione, per abbandonare la quale si allestisce l'intero impianto della loro *paideia.* Tutto è lasciato alle ansie integrative dei futuri interpreti, o alle relazioni individuate con altri passi dei dialoghi platonici. Così fu possibile collegare il mito della caverna con quello del demiurgo. Questo almeno forniva una spiegazione del perché la perfezione delle idee non si limitasse alla loro autosufficienza e su come si giunse al mondo dei fenomeni, di cui la datità della caverna costituisce una rappresentazione.

Filosofo morale e politico, Platone è completamente assorbito dall'interesse per la situazione iniziale e per le condizioni di mutamento che essa implica, e non ha bisogno di una preistoria. Solo la storia del platonismo mostra che questo è stato sentito come una mancanza che avrebbe intensificato gli sforzi della *paideia,* fino a raggiungere l'estetico e l'estatico, sottraendole la sua forza motrice teoretica. Però, non appena ci si è piegati al desiderio di spiegazione, che in un primo momento pareva inesaudibile, i ruoli si scambiano con una facilità finanche eccessiva; l'allegoria della caverna diviene semplicemente la delucidazione della sua preistoria, la situazione iniziale della *paideia* si converte

nel risultato accertabile del processo che aveva condotto a essa.

Ciò emerge nella maniera più lampante in una filosofia che si ponga come priorità quella di smentire la funzionalità di qualunque *paideia.* In Schopenhauer la volontà, *nucleo originario del nostro apparire* - come del resto di tutti i fenomeni - è una costante della vita che si sottrae a ogni influenza e che si avvale dei servigi dell'intelletto semplicemente per il disbrigo dell'accidentale. Dal primo istante della vita - anzi già nell'impulso sessuale vivo e generativo - la volontà fa di tutto per strumentalizzare ai propri fini l'organismo e la sua organizzazione cerebrale.

Essa produce i fenomeni e i loro fruitori, come fossero lo sfondo e il primo piano della caverna platonica, l'operato dei sofisti e l'effetto seduttivo, da distinguere solamente a partire dall'evidenza della funzione. La vita non è la *paideia* della volontà, è anzi la fuga di questa dal buio di una prigione, dove si accontenta delle ombre in quanto sue rappresentazioni.

Non occorre imparare nulla rispetto al volere. È perfetto fin dall'inizio, anche se non ha ancora trovato il suo oggetto: *Neonati, che mostrano appena la prima debole traccia di intelligenza, sono già pieni di capricci: nella smania delle loro urla irrefrenabili e vane, essi manifestano l'impeto della volontà di cui sono colmi fino a scoppiare, mentre il loro volere è ancora privo di oggetto, il che significa che essi vogliono senza sapere che cosa vogliono. Perché il mezzo delle motivazioni, che poi è l'intelletto, non si è ancora del tutto sviluppato.*[31] Si vede come non ci sia bisogno di nessuna violenza per movimentare la scena. Perché è la stessa volontà che era prigioniera della sua cecità e impotenza e che pur con poca luce può già iniziare a incamminarsi sulla sua via per raggiungere il mondo esterno dei suoi oggetti. Rispetto ai quali essa certamente non intende riconoscere che anch'essi fan

parte del proprio stesso gioco, un'opera allestita e predisposta dall'intelletto. La volontà è cieca e solo a questo riguardo è "ignorante". Ha bisogno delle forme *[Bilder]* dei fenomeni per la propria "formazione" *[Bildung],* letteralmente, ma soprattutto per comprendere come indirizzare la propria energia. In questo senso la ragione è informazione della volontà su se stessa: la caricatura di un concetto classico dell'educazione costruito sulla base della *paideia.*

Ovviamente la "volontà" di Schopenhauer non è altro che un sostituto della "cosa in sé" di Kant, ma la via intrapresa per "rioccupare" l'identico polo che sta oltre i fenomeni rende i risultati pressoché incomparabili. Anche se si potesse far aderire la cosa in sé di Kant, in quanto noumeno in senso negativo, con la grandezza intelligibile della libertà, in quanto noumeno in senso positivo, resterebbe una differenza decisiva: della libertà di Kant, che è principio della moralità, non si dà né è possibile che si dia alcun tipo di esperienza, mentre la volontà di Schopenhauer succede al *cogito* cartesiano e pertanto non può sottrarsi all'*immediata* accessibilità. In ogni caso Schopenhauer non ha soltanto rivendicato la rioccupazione del posto della "cosa in sé". Quel che desiderava più profondamente era di inserirsi nella tradizione al posto dei grandi, dichiarando che la volontà avrebbe sostituito le idee di Platone, che a suo modo di vedere erano *il dogma principale della sua dottrina, ma anche il più oscuro e paradossale.* Nello sforzo di rendere più chiara la successione, pareva un fatto favorevole che quelle idee fossero state *oggetto delle meditazioni, delle dispute, dello scherno e dell'ammirazione di una folla di pensatori appartenenti alle scuole più diverse.*[32] Appunto per questo aveva indicato una stretta e sistematica convergenza tra i *due grandi e oscuri paradossi dei due più grandi filosofi d'Occidente.* Certo, convergenza non significa identificazione, tuttavia si arrivò a un'affinità tale da rendere l'uno il migliore commentario dell'altro, *rassomigliano infatti a due vie del tutto*

distìnte, ma che conducono alla stessa meta. Non c'è un prezzo più basso da pagare per chi riesca a rendere più chiaro tutto questo.

Le cose non sono come ci appaiono. Tuttavia, valeva per Platone quel che non vale né per Kant né per Schopenhauer, ovverosia: assunta tale premessa, non resta che voltare le spalle alle apparenze, muoversi e quindi soffermarsi presso ciò che sia proprio come si offre. Le idee non sono una diminuzione o addirittura un annullamento del conoscibile, anzi sono la sua elevazione e realizzazione completa. Da questo punto di vista Schopenhauer non poteva proprio paragonare la volontà alle idee, ma poteva ricorrere a ciò che si diparte dalla volontà: la visione *[Anschauung],* In tal modo verrebbe meno la rivalità forzata della "rioccupazione". Si inserisce qui il suo riferimento al nucleo centrale del maggiore tra i dialoghi platonici, la caverna della *Repubblica.*

Anche a Schopenhauer non serve nulla di più che una versione abbreviata: la caverna, gli incatenati, il fuoco e gli oggetti che generano le immagini-ombre, tra cui anche gli stessi incatenati. Essi *non vedono nulla: scorgono soltanto nella parete di fronte, alla luce di un fuoco che arde alle loro spalle, le ombre delle cose reali che passano tra loro e il fuoco; e neppure di se stessi e dei loro compagni possono vedere altro che l'ombra proiettata sulla parete.* Non avviene nessuna liberazione dalle catene, nessun movimento paideutico sulla via per uscire dalla caverna. Non *accade* nulla. Autore e lettore sono osservatori di un quadro vivente. Non c'è nulla che rimandi al fatto che dietro il fuoco o oltre gli oggetti solidi che generano le ombre esista un mondo al di fuori della caverna. Il significato degli oggetti archetipici emerge nella relazione tra la loro unità e la molteplicità delle loro repliche. In tal modo essi appartengono al rango di ciò che spie-

ga l'altro e nel contempo lo degrada nei confronti dell'essere.

Questo vale anche per il punto più importante dell'alterazione che Schopenhauer compie rispetto all'originale, quando fa sì che ciascun incatenato veda una molteplicità di ombre che gli somigliano, pur non potendo contemplare un'equivalente molteplicità di archetipi. Per loro c'è un solo archetipo: loro stessi. Dato che non si parla di liberazione dalle catene, l'unica mutazione, per quanto non si dica espressamente, è quella per cui l'osservatore delle ombre può rendere senz'altro intelligibile la relazione tra l'archetipo e la copia. Ogni occhiata, di sbieco o di spalle, è esclusa in questa versione che si concentra esclusivamente sull'individuazione della propria riproduzione sulla parete delle ombre. Nemmeno una parola su come si faccia a identificare la propria ombra e come si riesca riconoscere quelle dei propri simili, e neppure sulla descrizione del riflesso. Solo l'esatta *simultaneità* dei propri movimenti - ridotti ma pur possibili nonostante le catene - con quelli di un'ombra, fornirebbe qualcosa che si avvicini a un ordine.

Ogni produzione di intersoggettività distruggerebbe la validità dell'allegoria: l'unicità della vera realtà di ogni idea rispetto alla molteplicità delle copie, per lo meno per quanto riguarda l'esperienza che l'uomo fa di se stesso. Anche per questo Schopenhauer deve tacere il fatto che gli incatenati organizzino tra di loro la gara di predizione della giusta sequenza delle ombre, anche se assicura espressa-mente che la loro "sapienza" consista nel predire, in virtù dell'esperienza acquisi-ta, l'ordine secondo cui si succedono quelle ombre. Ma è una sapienza che ciascun singolo possiede di per sé, la cui esattezza viene messa alla prova di volta in volta nella successione temporale, proprio come se gli altri dovessero giudicare quale misura di sapienza si sia raggiunta.

Riducendo il tutto ai due piani della caverna e dando un senso proprio agli incatenati, in quanto istanza mediatrice tra archetipi e copie, per la comprensione del meccanismo - alla cui creazione contribuiscono proprio come quell'istanza sconosciuta che alle loro spalle simula la natura -, Schopenhauer è in grado di stabilire immediatamente e senza difficoltà l'analogia con la distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé. In particolare, grazie al minuscolo artificio dell'autoraffi-gurazione, può introdurre un elemento che per lui è importante: quello dell'espe-rienza di sé.

Ma, poiché non c'è nessuna liberazione, non c'è conoscenza neppure rispetto ai dispensatori d'ombre posti alle spalle; la loro presenza si desume unicamente dal rapporto con le ombre. Schopenhauer si procura non poche difficoltà con la sua versione brutalmente abbreviata, nell'evitare l'unica possibilità di movimento, il volgersi del capo verso le "cose vere"; sono ostacoli che forniscono la chiave interpretativa del fatto che la scelta della caverna come orientamento per un'affinità più profonda tra i grandi della filosofia fosse un eloquente errore didattico. Un errore, principalmente perché le "cose reali", che in Platone introducono la natura nella caverna, in Schopenhauer hanno perduto la loro funzione, a tal punto che riesce a cavarsela soltanto con il fuoco, gli incatenati e le ombre, anzi: solo così sarebbe riuscito a cavarsela.

Schopenhauer ricorre altre due volte all'allegoria della caverna, dopo averla citata direttamente. Una volta la elogia solo a causa della sua bellezza, perché è un'allegoria *[Allegorie]* capace di esprimere meravigliosamente *uno fra i dogmi filosofici più astratti.*[33] Un'altra volta parla del *mito della caverna oscura precedentemente ricordato* e si riferisce a un frammento che, nella menzione ora ricordata, non aveva affatto menzionato: il difficile ritorno di chi, dopo aver visto la luce del sole e le cose reali fuori dalla caverna, si imbatte

in coloro che ora vedono meglio di lui, perché erano sfuggiti all'illuminazione per la loro presunta felicità.[34] Comunque questo passo serve a Schopenhauer soltanto per illustrare l'impossibilità di delimitare nettamente il rapporto tra genialità e follia, che anzi spesso prendono l'ima il posto dell'altra. L'intensità della luce appunto non basta a rendere senz'altro più adatti ad affrontare le esigenze della normalità.

Tuttavia non è sicuro che abbia ancora in mente la prospettiva di Platone, che era quella di spiegare l'ascesa alle idee come qualificazione delle più alte cariche dello Stato, che in quanto tali avevano bisogno di realismo: la prospettiva del filosofo-sovrano. Piuttosto Schopenhauer è incline a spostare le serie di visioni delle idee, nella loro goffaggine nei confronti delle esigenze del quotidiano, verso la bella follia dell'esperienza estetica, e con ciò intende fare della filosofia l'esonero dalla quotidianità.

L'allontanamento dal mondo delle ombre in Platone è la conseguenza dell'introduzione alle idee, ma resta la quintessenza di una superiorità rispetto alla certezza di coloro che si sono adattati al mondo ombroso e alla sua sapienza; una superiorità che si riflette meno nello sgomento del ritornato e più nella paura che quelli che sono rimasti, dai quali si potrebbe esigere qualcosa in grado di far venir meno la soddisfazione circa il proprio stato. Schopenhauer è incline a determinare l'estraneità del mondo come indice caratteriologico dell'attitudine al filosofare, invece di assumerla come conseguenza. Se si prende sul serio una nota del 1826 che definisce il "carattere filosofico" come una modalità tendente a precedere, non a conseguire, il fatto che tutti gli incatenati abbiano in comune l'insensibilità al bisogno di cambiare la propria condizione e prospettiva sulle cose, diventa un punto debole dell'allegoria platonica. Di conseguenza non solo non avvertono il bisogno di liberarsi dalle

catene, ma neppure quello della violenza per la loro felicità teoretica, come accadde a chi dovette affrontare l'intera *paideia* e fu costretto alla qualificazione filosofica. Stando alla nota di Schopenhauer, le cose potrebbero non essersi svolte così. Tramite essa si chiarisce nel contempo per quale ragione nella sua ricezione dell'allegoria non si verifichi nessuna modifica della situazione di partenza: *A chi non capita di tanto in tanto di imbattersi in uomini e cose come in meri fantasmi o immagini di ombre, non si addice l'attitudine alla filosofia. Infatti essa deriva dal contrasto tra le singole cose e l'idea, di cui esse sono i fenomeni. E l'idea è accessibile solo alla coscienza più elevata.*[35] Visto da qui, il contesto platonico seguita a rappresentare la dimenticanza o la trascuratezza della dottrina dell'*anamnesis:* da un lato esso appunto riserva ai prigionieri un atto politico di selezione alla formazione filosofica, dall'altro non riconosce loro alcun bisogno.

Schopenhauer presuppone la conoscenza del contrasto tra idee e fenomeni nel momento in cui spiega la disposizione alla filosofia richiamandosi a una determinata "elevazione" della coscienza, che in ogni caso non è quella della formazione. Ciò che nelle ombre lascia insoddisfatti, non viene sostituito da nulla, è natura, non formazione - genio, non politica. L'allegoria platonica deve evitare ogni destinazione naturale alla filosofia, anche solo perché altrimenti il ritorno di colui che si era innalzato alle idee diviene inverosimile. Piuttosto deve sorgere una specie di corporazione per la visione delle idee, come poi effettivamente accadde, non appena l' Accademia riuscì a privatizzare la propria *paideia* rendendola esoterica e in pratica avvolgendosi nell'aura di una scepsi che si basava sulla trascendenza della verità, anche rispetto alla *polis* e alla sua "richiesta politica di personale".

Il talento naturale per la filosofia di cui parla Schopenhauer non ha bisogno di voltare le spalle alle immagini in-

gannevoli, né di raggiungere un possesso estatico-esoterico delle idee, per considerare l'ombrosità delle ombre. Anche in questo Schopenhauer è l'osservatore di una costellazione in virtù della quale fin dall'inizio mette a confronto le ombre e le idee, coloro che sentono l'insoddisfazione che deriva dall'insostanziale, e coloro che nemmeno con le belle parole potrebbero anche solo notare una deviazione dalla loro pretesa di realtà. Percepire la debolezza delle ombre significa già dirigersi verso le idee, e l'accostarsi alle idee fa sbiadire ulteriormente le ombre. Questo avanti e indietro, in quanto principio filosofico formativo - anzi, in quanto principio che rinnova la formazione - sostituisce l'unicità e l'univocità della via della *paideia* platonica.

Ciò che lega Schopenhauer più a Platone che a Kant riguarda la conoscenza teoretica, e in particolare la netta e incondizionata preminenza del suo aspetto qualitativo su quello quantitativo. In Platone questo aspetto si può cogliere facilmente già nell'allegoria della caverna. Gli incatenati sono talmente indaffarati nella loro specie di teoria (individuare le regolarità delle successioni di ombre), che tra essi non aleggia noia o inedia, anzi la loro occupazione suscita occasioni di distrazione, non di disappunto. Il liberato, condotto sulla via della visione delle idee, ha raggiunto evidentemente la quintessenza della formazione appositamente intesa per lui, non appena sulla sua via si è reso conto della differenza del comparativo ontologico e sulla via del ritorno dal superlativo ontologico, non ha bisogno di nessun'altra vacanza studio per intraprendere i suoi compiti politici. L'evidenza delle idee è questione di un istante, il loro studio è solo episodico prima di ricondurle al potere che va esercitato nel regime della *polis.* La conoscenza filosofica in tal modo fondata si differenzia dall'inferiore teoria del tipo astronomico, vale a dire quella che si svolge nella caverna, per il fatto di non avere nessun tratto agonistico; potremmo anche dire: nessun carattere lavorativo. Certo, sarebbe una

gioia soffermarsi sulla visione delle idee, senza nessuna fatica per ottenere sempre più sapere. E' una conoscenza da difendere, certo, ma non da ottenere. E'nell'essenza dell'evidenza istantanea in quanto determinazione dell'antico concetto di realtà.

Con la puntualità - che compare lampante nel suo sistema - dell'evidenza della volontà, e con il corrispondente ideale della genialità, Schopenhauer non dà alcuno spazio al dispiacere che quel poco di conoscenza sia avvolta da un eccesso di oscurità, *come se un demone di nascosto avesse precluso a tutti noi ogni altro sapere per godere del nostro impaccio.*[36] Schopenhauer considera iniqua questa illazione che ricorda il sospetto cartesiano del *genius magnus.* E non senza motivo: la lamentela sorgerebbe dalla prospettiva errata per la quale il mondo, in quanto totalità delle cose, deriverebbe da un intelletto che sarebbe in possesso di questa totalità già prima di renderla reale, in modo da poter renderla accessibile ed esaustivamente comprensibile in un secondo momento, mediante una totalità dell'idea. È la corrispondenza scolastica di *veritas ontologica* e *veritas logica* che Schopenhauer pone come presupposto dell'insoddisfazione della ragione nei confronti dei suoi risultati - il mito di una simmetria tra il mondo pensato e quello da pensare come ideale della conoscenza.

Mettere in dubbio questo presupposto dell'insufficienza teoretica, e quindi della valutazione quantitativa della conoscenza, è una delle obiezioni più originali e importanti che Schopenhauer abbia mosso contro la tradizione metafisica: *Ma in verità tutto ciò che ci lagniamo di non conoscere è in se stesso inconoscibile.* Se la funzione che la volontà affida alla ragione è l'autoconservazione dell'esistenza in carne e ossa, l'ipotesi che la ragione raggiunga con le sue sole forze la conoscenza della realtà non è sorretta da nessuna ragione sufficiente. Il giudizio di Schopenhauer è regolato dalla pro-

spettiva sull'unico interesse essenziale per l'uomo, che corrisponde a quello del personaggio platonico che ritorna nella caverna: conoscere le ombre in quanto ombre, cogliere la nullità delle apparenze e non inquietarsi pensando alla misura o alla dismisura del conoscibile, da non fissare neppure come quantità della contropartita.

Non è una sventura se l'esistenza delle cose entra con tanta discrezione nella conoscenza umana, *solo come sfondo del dipinto.* Non dipende granché da tutto questo, come del resto dall'inettitudine del filosofo che ritorna nella caverna e non riesce a partecipare alla gara di prognosi delle ombre, né tanto meno a dimostrare la propria superiorità. La definizione qualitativa dell'intuizione essenziale proposta da Schopenhauer è diversa da quella platonica per via dell'invisibilità del principio assoluto. Il quale non è originato dall'idea platonica del bene, ma dalla cosa in sé di Kant. È chiaro che anche in Platone la visione dolorosa e limitata "del bene" si affermi solo per il punto di inflessione della "formazione"; d'altra parte in Kant la "cosa in sé" deve essere assolutamente invisibile, in quanto accessibile solo per via negativa.

Il rimprovero che Platone muove all'astronomia, giustappunto nel contesto dell'allegoria della caverna, in quanto forma della teoria delle ombre, per Schopenhauer è la metafora del grado più basso della misura quantitativa della conoscenza. Egli si rifà a Platone per esplicitare il sospetto che il gesto raffinato che l'astronomo compie con la sua scienza e la "venerazione idolatrica" di Newton, che *supera ogni altra fede, soprattutto in Inghilterra,* faccia risiedere il merito della conoscenza in un rapporto con le masse con cui ha a che fare, *altrimenti non vedrei perché costui venga venerato più di chiunque altro abbia ricondotto dati effetti alle espressioni di una determinata forza naturale…*[37] Sospetto delizioso, e altamente specifico, questo che la stima rivolta a

uno scienziato possa fondarsi sulla quantità della massa di mondo che egli riesce ad abbracciare, divenuta nel frattempo un fattore di unità cosmica con l'estendersi dei confini del sistema solare grazie all'"universalizzazione" della gravitazione.

L'inadeguatezza della caverna platonica per le esigenze allegoriche di Schopenhauer può essere stata occasione di ripensamento da parte di quest'ultimo: forse un'altra caverna avrebbe potuto offrire uno scenario illustrativo più efficace. La caverna platonica rappresenta l'assenza di vie d'uscita; solo il volgersi, che alla fine sarebbe stato inteso come un ritorno, apre una via che dev'essere finita nell'oblio, visto che non rappresentò più nessuna propria possibilità. Schopenhauer, per venire a capo della caverna di Platone, deve trasformare la situazione iniziale in una condizione permanente che può essere modificata senza via e senza movimento. Si vede facilmente come per questo abbia bisogno di un altro modello: un *passaggio* su pianta simmetrica. Anche un altro, che Schopenhauer incontrò solo una volta nella vita, peraltro con esiti non felicissimi, aveva annotato la questione della pianta simmetrica: *La piccola luce della caverna sembra artificiale, ma è il riverbero del cielo sull'altro lato.*[38]

Il genere di via che Schopenhauer descrive non è quello della formazione, ma del superamento. Da una parte si deve entrare nella caverna della teoria partendo dalla luce quotidiana e dalla sua esperienza abituale. È inevitabile, perché tutto ciò che è plausibile è strumento della causalità. Nel contempo, la meccanica dei corpi, soprattutto dei corpi celesti, è la rappresentazione più pura della causalità; è anche il punto di massima resistenza e pertanto il luogo dove si rende più necessario affermare il principio della volontà che si presenta nella natura, mentre tutto sembra corrispondergli nel mondo organico. Le beffe che si fa Platone nei

confronti dell'astronomia che prende sul serio il gioco delle ombre colpiscono anche l'orizzonte delle scienze naturali dopo Newton, e ciò per via della centralità che Kant aveva riservato al principio di causalità così come si presenta nella spinta dei corpi fisici. Non conta il fatto che Kant non accetti come conoscenza la mera successione dei fenomeni, che anzi avesse sentito l'esigenza di un rapporto di necessità condizionata. Come che sia, là dove la causalità si presenta nella maniera più completa, per il procedere filosofico incomincia il buio. Perché *quanto maggiore intelligibilità si trova in un rapporto, tanto più consiste nella pura fenomenicità e meno riguarda l'essere in sé.*[39]

Per quanto una scienza sostenga un trattamento matematico - dunque per quanto corrisponda all'ideale kantiano -, è ancora lontana dalle obiettivazioni superiori della volontà e la sua trasparenze risulterà torbida dal momento che *il contenuto del fenomeno prevale sulla forma.* Perché il contenuto è l'infondato, la volontà. Quel che avviene quando si abbandona il campo della rappresentabilità matematica e la forma incomincia a passare nel contenuto, Schopenhauer l'ha illustrato con l'allegoria della grotta di Posillipo.

Innanzitutto l'ha fatto in un'ampia e ricca nota inserita nel trattato sulla volontà nel 1826, dove si dice: *Così come, se si va nella grotta di Posillipo, fa sempre più buio mano a mano che si entra, finché all 'improvviso dopo aver curvato la luce compare dalla parte opposta, allo stesso modo qui, dove la luce esterna dell 'intelletto (con la sua forma della causalità), dopo esser caduta in un buio sempre più profondo, alla fine quanto meno brilla, dalla nostra stessa interiorità emerge un 'illuminazione* [*Aufklärung*] *di un genere completamente diverso: vale a dire per la circostanza accidentale che noi, i giudicanti, siamo qui anche gli oggetti da giudicare: e rispetto alle azioni animali che si presentano alla visione esteriore e all 'intelletto come una specie di prodigio, ci è dato immedia-*

tamente l 'insegnamento creato dal sé medesimo dell 'osservatore, che sia la volontà a esprimersi in esse.[40]

Nella versione pubblicata la pianta del passaggio è qualcosa di ancora più vicino al bisogno di allegoria, per il fatto che non si menzionino curve e il ripresentarsi del chiarore sia del tutto indipendente dalla località effettiva e accidentale. È così che emerge il modello nella sua purezza: per accostarsi nuovamente alla luce, bisogna prima aver attraversato il cuore delle tenebre. *Ora però, come uno entrando nella grotta di Posillipo si addentra sempre più nell 'oscurità, finché, dopo aver superato la metà, la luce del giorno proveniente dall 'altra estremità comincia a rischiarare il cammino…*[41] Traslare questa figura del procedere filosofico dal terreno formale della causalità al regno del suo fallimento, nell'accostarsi all'infondatezza della volontà, rende più drammatico il progetto, in quanto si finisce col dire che la luce dell'intelletto su questa via, seguendo la propria forma della causalità, sia *sempre più sopraffatta dalle tenebre* e riesca per ultimo a diffondere *soltanto un debole e incerto chiarore.* Confrontando i due testi, com'è evidente lo sforzo di non togliere la continuità in questo passaggio!

Tuttavia, perfino il fenomeno della volontà può essere descritto soltanto nella lingua della causalità e l'attraversamento del cuore della caverna, in quanto azzardo di nuove e sconosciute possibilità, diviene un'avventura filosofica che trova il suo felice sbocco solamente nel punto più incerto del suo cammino: *proprio allora le viene incontro un 'illuminazione [Aufklärung] di tipo completamente diverso, dalla nostra propria interiorità…* Si sente qui, quasi di sfuggita, un'eco dell'antica metafora mistica, per cui l'arbitrio umano, per essere raggiunto dalla luce insperata - in questo caso: l'auto-conoscenza -, non ha che da perdersi nelle tenebre.

Il cuore della caverna illustra la necessità che il filosofo avverte di collegare la parte del cammino che si è lasciato alle spalle con quel che ora gli si para davanti: *Le due fonti indistinguibili della nostra conoscenza, l'esteriore e l'interiore, a questo punto devono mettersi in relazione. Solamente a partire da questa relazione scaturisce la comprensione della natura e del nostro sé… e si apre il segreto che la filosofia indaga da tanto tempo.* Si comprende facilmente in che cosa consista per Schopenhauer il vantaggio che rappresenta la caverna di Posillipo: essa non ha nessuna parete divisoria o conclusiva, con la quale il regno della causalità e quello della volontà risulterebbero definitivamente separati. In tal modo la caverna consente l'unificazione della conoscenza interiore con quella esteriore nel loro punto di contatto: *Ma la via della verità è riconoscere l'identica essenza della causalità in tutti i suoi gradi diversi, là dove si mostri in forme differenti…*[42]

Il progetto aveva conservato la metafora della via, traendola dall'allegoria, mentre il testo definitivo vi rinuncia. Perciò viene ripreso il parallelo con l'abbacinamento dell'allegoria platonica, per mantenerlo come possibile perturbazione di chi percorre questa via, il quale la decifra come difficoltà da superare con le proprie sole forze: *Là dove siamo noi stessi l'oggetto mosso e perciò l'essenza del processo ci è intimamente e perfettamente nota, invece di lasciarci accecare da questa luce interiore e di farci estraniare dalla relazione causale che ci si presenta dinanzi in tutta la restante natura e di chiuderci per sempre la possibilità di guardare nell'intimo di questa connessione causale, aggiungiamo invece alla conoscenza esterna la nuova luce ricevuta dalla conoscenza interna, come chiave di quella…*[43] La via non ha punti limite, né nella parete delle ombre, né all'uscita, dove si apre alla luce del sole; il suo centro trae a sé tutta la forza espressiva della metafora: fonda l'illuminazione [*Erleuchtung*] senza esigere la conversione.

È lo stesso Schopenhauer a indicare questo luogo come quello in cui la scienza empirica e la metafisica hanno *un punto di confine comune.*[44] Solo se la caverna ha un'uscita simmetrica e distinta consente la visibilità di quel punto di contatto e di transizione, non come lo schema di una *paideia,* che proceda orientandosi secondo i punti di comparazione ontologica. La luce della metafisica cade sulla via della conoscenza empirica. Che non è la copia di un archetipo. Il testo della causalità deve essere riletto, ma riceve un nuovo contesto che consente di commentarlo.

V. Il rovescio degli inferi

Nietzsche ha considerato se stesso l 'uomo di un avvenire remoto[e], così concludeva Franz Overbeck, coinquilino a Basilea del filosofo e suo amico fedele fino alla fine, quando sopraggiunse l'ottenebramento mentale. Quel che Overbeck formulò nella maniera più stringata nel 1906, sulla "Neue Rundschau", era l'uscita dalla caverna proiettata nel tempo: non un'uscita *per* gli uomini e *per* la loro formazione, bensì un'uscita *dall* 'umano.

Del passato, quintessenza della malattia della storia - una malattia incurabile, dato che il modello della resurrezione al "superuomo" veniva dato soltanto come letale -, di tutto ciò che occorreva abbandonare farebbe parte anche lo stesso inventore del "modello": Platone. Il destino suo e di quelli che vennero dopo di lui si può intendere come dipendenza dallo sfondo metaforico del mondo delle idee, una metaforica di ordine *spaziale,* che a sua volta condiziona le immagini della discesa, della salita, così come quelle della separazione tra idee e apparenze. Per via di questo orientamento, la sua filosofia, che è quella delle possibilità inerenti a ciò che vi è di costante nell'uomo, impedisce la vista del "superuomo" e dell'ascesa temporale fino a lui. Un secolo buono è bastato a rendere talmente familiare la proiezione temporale di questi schemi, da farla sembrare triviale. Ed effettivamente quel che restava del platonismo è stato incalzato e assillato fino all'atrofia.

Non stupisce troppo la risolutezza con la quale Nietzsche si volge contro il mito della caverna. Nondimeno, il paradigma del mondo delle ombre e dei loro arrangiatori gli toma spesso utile per tenersi gli ultimi presupposti della concezione genuina del corpo: il valore stesso di verità raggiungibili e irraggiungibili. Da questo punto di vista, la premessa generale di Platone per ogni filosofia fino ad allora era: *Non c'è stato finora alcun filosofo, sotto le cui mani la filosofia non sia diventata un 'apologia della conoscenza*.[45] Per superare questa condizione, occorre che lo smascheramento cessi di avere senso.

La promessa di una verità alla fine del cammino paideutico non può che provocare a ragione uno spavento simile a quello che, senza una buona ragione, provano nel mito platonico coloro che rimangono indietro di fronte alle offerte di colui che era ritornato. Se le ombre ingannano, saranno il più desiderato degli inganni, vista la miseria che dovrebbe insorgere nei confronti di una verità estranea, umiliante, capace di demoralizzare gli animi più forti del genere umano. Platone nel mito non parla espressamente di un "inganno" da parte dei macchinatori delle ombre. In tal senso Nietzsche interviene nel non detto, a parte il fatto che egli stesso non rifugga l'espressione, benché eviti il concetto e la semplificazione parziale che comporta. Dovrebbe pensare a una verità da scegliere qualora togliesse ai suoi adepti il gusto e lo spazio per le loro invenzioni, cioè per la menzogna (estetica, s'intende).

Se però il fenomeno, in quanto apparenza estetica, ha perduto ogni legame originario con la verità, assumendone il ruolo al suo posto, la caverna diviene la fortezza più sicura contro la bassezza di una realtà che si avvertirebbe soltanto come disturbo del piacere di vivere sempre più intensamente. La caverna platonica, nell'interpretazione antiplatonica, manifesta niente meno che la totalità alla quale ten-

dono tutte le arti. Non è semplicemente il *Gesamtkunstwerk* in quanto invenzione tardiva e storico-fattuale; lo è per essenza, secondo la propria inclinazione. E questo nel contempo significa che si svolge nella caverna, che si chiami museo, palco, sala d'orchestra o, in futuro, cinematografo. La via della *paideia* non conduce più necessariamente all'uscita della caverna.

Nietzsche si richiama a Esiodo il quale, con tutto il rispetto per gli antichi dèi, non aveva temuto di far dire alle muse - quando gli apparvero, consacrandolo alla poesia, mentre pascolava gli armenti presso il monte Elicone - quella che potrebbe essere considerata la loro rivelazione: il fatto cioè che esse siano esperte nel raccontare molte menzogne [*Teogonia*, 22-28]. Da ciò Nietzsche trae la conseguenza immediata del distacco tra arte e verità: *E' cosa che porta a scoperte essenziali il concepire una buona volta l'artista come ingannatore.*[46] La filosofia è sorta opponendosi direttamente alla sentenza delle muse esiodee, infatti su di essa si basa Parmenide all'inizio del suo poema dottrinale, nel quale fa annunciare per bocca della dea, una musa senza nome, la verità semplice e necessaria che spetta alla filosofia, allontanandola da ogni sapere ipotetico e figurativo. La filosofia, presa con tale rigore, inizia con quel poco di mondo che le rimane. Fin dagli esordi, essa è la despota che impone la rinuncia, in cambio della consistenza di quel che resta, che si presenta con la promessa di essere solo l'inizio - senza mai preoccuparsi di offrire qualcosa di più, di dare fondamenti migliori o definitivi.

La filosofia è rimasta legata a questa figura originaria della delusione. In tal senso Nietzsche la vede come rappresentativa di ciò che "la verità" richiede. Questo è l'esito della *paideia* platonica, quando alla fine dell'ascesa dalla caverna non resta nient'altro che lo sguardo che si leva al sole, metafora del bene, tanto accecante quanto improduttivo. Non

erano meglio allora le ombre, con il loro far vedere tutto ciò che c'era da vedere, così che non *potesse* esserci alcuna differenza tra essere e apparenza?

Nell'aforisma immediatamente successivo a questo, intitolato *Quanto paradossale può essere Omero,* si tratta di un terribile pensiero espresso da due versi omerici secondo cui la rovina degli uomini disposta dagli dèi non avrebbe altra ragion d'essere se non *perché vi sia un canto anche per le altre generazioni* [*O-dissea* VIII, 579-580]. Questa per Nietzsche è la conseguenza disumana del desiderio che l'arte si attenga alla verità, che debba esser fatta. Il che vorrebbe dire che la verità dovrebbe esser fatta in modo tale da procurare all'arte la sua degna materia: il piacere di coloro che verranno, in quanto verità, può essere soltanto il dolore del presente. Il frammento termina con una frase che sembra indugiare tra lo sdegno e l'ammirazione: *Che simili pensieri siano mai venuti in mente a un greco!*[47]

Deviando un poco, le muse dell'Elicone, le cantatrici di menzogne, appaiono dunque in una luce nuova, più benevola: lasciar mentire l'arte è la miglior difesa contro il sospetto che l'accecamento degli uomini per mano degli dèi possa essere semplicemente inteso a rendere possibile il realismo di poeti futuri. La venerabile compassione viene scacciata dal pubblico dell'opera d'arte. La mancanza di senso dei destini trae i suoi effetti dal non essere e dal non essere stata ciò che trasformò i soggetti del passato in semplici mezzi dell'esperienza dei presenti. Mentre ognuna delle ombre platoniche occupa un posto identificabile della realtà che raffigura e che sostituisce, la menzogna estetica è tanto innocente da non accennare alla verità che rimuove. Essa occupa un posto che prima era vuoto.

A questa immagine conduttrice manca di localizzare i sofisti che nella caverna platonica stanno sullo sfondo; essi, per fabbricare il loro non-essere, possono solo ricorrere al

fondo dell'essere. Questo conduce necessariamente alla concessione, così ricca di conseguenze per la critica di Platone alla sofistica, per la quale, a dispetto di Parmenide, anche il non-essere deve appunto essere qualcosa. Altrimenti le immagini con cui i retori riempiono le orecchie di chi li ascolta, e che proprio in quanto immagini non sono semplice nulla, sarebbero inevitabilmente immagini dell'essere, come le più alte e le migliori, indistinguibili dall'essere-che-è. Proprio questo, che Platone non può ammettere, dal momento che respinge il riferimento sofistico a Parmenide, proprio questo, appunto, diventa in Nietzsche la premessa ontologica del diritto all'arte: la possibilità della caverna dell'opera d'arte totale.

È il ritorno del *genius malignus* con l'aureola di Apollo, guida delle muse.

Ora, in questo genere di totalità non c'è esitazione: con tutta la generosità che si possa dedicare alla disponibilità temporale del pubblico, la "melodia infinita" è pur sempre una questione di ore. Tutto dipende da come si riesca a sopportare la realtà nell'inevitabile uscita dalla caverna, se la si possa accettare ancora, o se, pur scomodi, si riesca davvero a vivere e a sopravvivere. Perché la caverna non è semplicemente il luogo dell'assenza dell'essere-che-è, può anche diventare l'anticamera dell'evento di una nuova "epifania" che cambia il mondo, dove prende forma il tipo umano del futuro, il "superuomo", dove si concentrano le sue forze e si realizzano i suoi progetti - in breve: Zarathustra viene da una caverna.

Non si tratta affatto di una via di *paideia,* ma dell'uscita immediata di colui che sta dietro di essa; il quale, alla fine del cammino, non solo può permettersi di fissare il sole, ma in quanto centro di un'energia concentrata in sé, diviene questo stesso sole: *Così parlò Zarathustra e lasciò la sua caverna, ardente e forte come un sole del mattino, che venga da*

nere montagne. Così termina l'ultima delle quattro decadi.[48] Così finisce l'intero *Zarathustra,* che a suo modo doveva essere un'opera d'arte totale, e lo fu anche, almeno nell'atmosfera densa del suo emergere come parodia della caverna di Platone.

Quando alla fine Zarathustra esce raggiante dalla caverna, si fa anche un'evidente allusione alle ombre platoniche che ha lasciato dietro di sé. Tuttavia, non si tratta più delle ombre delle cose, vi è una sola ombra, quella dello stesso Zarathustra, l'ombra del dio morto. Quest'ombra è l'irrequietezza di Zarathustra, la compagna della sua mondanità, del suo viaggio senza meta nell'antica fede nel bene e nel vero. È lei stessa a dichiararsi al suo signore, quando questi le chiede spiegazioni, in un punto ancora una volta decisivo rispetto alla menzogna e alla verità: *Troppo spesso, per vero, inseguii la verità dappresso alle calcagna: e così essa mi calpestò la testa. Altre volte credetti di mentire e - ecco! - proprio allora caddi - nel vero*,[49] Zarathustra manda nella sua caverna l'accompagnatrice delle sue ricerche senza posa e della sua storia incompiuta. È un passo, un primo passo verso la separazione della luce dalle tenebre, la nascita di un nuovo dualismo che pretenderà di non essere più platonico: *Laggiù è la strada per la mia caverna. E ora voglio rapidamente sfuggirti. Si è già posata un 'ombra su di me. Voglio andare da solo, finché attorno a me torni chiaro…* Ma già prima di mandare a casa la propria ombra, Zarathustra aveva mandato nella caverna, perché l'abitasse in sua assenza, il predicatore della montagna, novello san Francesco, che aveva trovato in mezzo alle vacche.[50] A questi invia pure la sua ombra. Al declinare del giorno, egli udì un grido d'aiuto provenire dalla sua caverna, e quando lo seguì, trovò che ad aspettarlo c'erano tutti coloro che aveva incontrato nei suoi vagabondaggi.

In mezzo a tutti costoro, c'era quello che aveva cercato invano, l'"uomo superiore", predecessore e fratello minore del "superuomo". L'unico luogo dove poteva stare è appunto la caverna. Dove la sua considerazione per il mondo così com'è non confondesse e distruggesse il progetto del proprio poter-essere. Quel che Zarathustra era andato a cercare fuori dalla caverna, aveva trovato la propria dimora dentro: *E ora so dov'è da cercare colui che oggi ho cercato invano: egli siede nella mia caverna, l'uomo superiore! Ma a che mi meraviglio! Non l'ho io stesso adescato perché venisse da me…*[51] Tuttavia essi non sono quelli che dovevano essere. Zarathustra lo dice loro "chiaro e tondo" [*deutsch und deutlich*]: essi non sono colui che ha atteso. Può darsi che siano "uomini superiori", *ma per me - non siete alti e forti abbastanza.* Questa presa di distanza non è una decisione estetica. È la valutazione delle forze necessarie perché possa accadere quel che ha da accadere prima che possa sorgere il superuomo. Dev'essere già lì, per creare le condizioni che gli permettano di vivere. Sarebbe quello che non ha più bisogno della caverna.

Nella caverna di Zarathustra, nella misura in cui lo permetta la retorica che vi si svolge, si pone la questione del programma del superuomo: dato che è indirizzato comunque a degli "uomini superiori", non sta anch'esso sotto il segno della caverna platonica in quanto luogo di immagini ingannatrici? Del luogo classico della retorica, la piazza del mercato, si dice che le ragioni rendano diffidente la plebe e che al posto delle ragioni siano i gesti a compiere azioni di convincimento. Là non si è mai esercitato il potere della verità: *E quando per caso la verità vince, domandatevi con giusta diffidenza: «Quale robusto errore ha combattuto per essa?».*[52] E dunque che accade adesso, nella caverna di Zarathustra? Il superuomo è solo una figura immaginaria, con la quale misurare e umiliare tutto il presente? È una di quelle visioni estatiche che possono sorgere e affermarsi soltanto

in condizioni di rinuncia ascetica della realtà? In tal caso la caverna non sarebbe in contrasto con la retorica del mercato, bensì con il suo ergersi a forma di vita, che trarrebbe forza dalla consistenza dell'immaginazione indisturbata.

Non è stato abbastanza evidenziato il nesso tra le stravaganze dell'ultimo Nietzsche e il suo precoce antisocratismo, che ovviamente non può che essere nel contempo anche una presa di posizione a favore della sofistica, in accordo con la sua cultura della retorica. La chiamata all'ordine, che proviene dalla caverna, prende le mosse dall'ipotesi che l'uomo possa essere malriuscito, fallendo disperata-mente la sua natura senz'arte, per dedurre da ciò - e dunque non da valutazioni e tendenze già riconoscibili, né da sogni o desideri - l'esigenza di azioni il cui contenuto sia tanto più indeterminato, quanto più forte è il grido che lo annuncia: *Ma se l'uomo è malriuscito: ebbene! coraggio!*

La quarta sezione dello *Zarathustra* non fa parte delle decadi. L'opera avrebbe dovuto concludersi con la terza parte, secondo un primo progetto, a cui avrebbe fatto seguito un altro lavoro con il titolo *Mittag und Ewigkeit* [Meriggio ed eternità], o forse anche *Die Ewige Wiederkunft* [L'eterno ritorno]. Avrebbe avuto ancora Zarathustra come protagonista, e a sua volta sarebbe stato diviso in tre parti. Quella che allo stato attuale è la quarta parte di *Also sprach Zarathustra*, fu iniziata nell'autunno del 1884 a Zurigo e a Mentone e fu terminata a Nizza tra gennaio e febbraio del 1885. Questa sezione si assunse il compito tematico di spiegare e di precisare *per quale ragione fu necessario creare il "popolo eletto* doveva parlare dunque del fallimento di ogni pubblico presente all'annuncio di Zarathustra. Nessun editore avrebbe mai preteso una cosa del genere dal proprio pubblico, e infatti non ne trovò alcuno: *Naturalmente non ho trovato nessun editore per il quarto Zarathustra… C'è abbastanza tempo.*[53]

Nonostante la fiducia nel futuro - ma su quali basi, se proprio quest'opera non poteva essere partecipe del raggiungimento di questo futuro? - Nietzsche decise di far stampare a proprie spese il quarto Zarathustra, a Lipsia, in quaranta esemplari. Quando l'edizione fu pronta, nell'aprile del 1885, sembrò ancora troppo voluminosa. Nietzsche regalò soltanto sette esemplari a chi riteneva degno. L'insuccesso dell'opera l'avrebbe portato, due anni dopo, a scrivere a Overbeck che da allora si sentiva *come ferito a morte.*[54] L'immagine dell'uscita dalla caverna nelle ultime righe di quest'opera destinata a pochi - che poi invece sarebbero diventati molti, sin troppi -, questa epifania antiplatonica di Zarathustra è l'emblema dell' autoconsolazione del ferito a morte.

Quel che distingue la caverna di Zarathustra da quella platonica è che si possa cogliere la sua condizione con l'olfatto invece che con la vista. Zarathustra non sopporta l'odore di dubbio che emanano i suoi ospiti. Deve lasciare la caverna, non per uscire alla realtà reale, ma per respirare un'altra aria.

Nel frattempo, tra i miasmi della caverna, per gli "uomini superiori" si prepara una ricaduta verso il punto più basso. È il prezzo che occorre pagare per il fatto che il comparativo del più alto non basta a immunizzare contro quel che si credeva di aver liquidato. Zarathustra, che non si considera mai parte della compagnia della caverna, si spaventa per il tacere improvviso di clamori e risate, che fino ad allora riempivano la caverna, e quando va a vedere che cosa sia successo, sorprende tutti quanti intenti a un blasfemo culto dell'asino. È qui che il quarto *Zarathustra* raggiunge il massimo dell'intollerabilità per editori e contemporanei; persino gli amici, come Overbeck, ai quali Nietzsche credeva di poter chiedere tutto, ne furono più che altro imbarazzati. L'asino adorato nel culto rappresenta metaforicamente il

fatto che non si possa mai sopportare realmente una divinità priva di qualunque forma. Chi per primo aveva detto "Dio è uno spirito" doveva aver trascurato l'indisponibilità da parte degli uomini a sottomettersi all'assoluto: *Una tale frase non si potrà riparare facilmente sulla terra!* Sono parole che Nietzsche mette in bocca al personaggio del vecchio papa, uno degli ospiti della caverna.

Zarathustra trasforma quello che l'aveva spaventato, la ricaduta della sua clientela, in un rituale di superamento mediante il ridicolo. Si doveva passare attraverso la festa dell'asino, come attraverso il culto del vitello d'oro, per trasformare la ricaduta in immunità da tutte le ricadute. Si giunge così a Zarathustra che, imponendo il suo marchio fondativo alla festa cavernicola dell'adorazione dell'asino, fa la parodia delle parole bibliche dell'Ultima Cena: *E celebratela di nuovo, questa festa dell 'asino, fatelo per amor vostro, fatelo anche per amor mio e in memoria di me!* La ripetizione è necessaria, perché non c'è nulla che si possa liquidare una volta per tutte.

Ciò riporta finanche, se non soprattutto, alla formula della morte di dio: *La morte per gli dèi è sempre solo un pregiudizio.* Se la morte di dio è un pregiudizio, scadere nel culto dell'asino è la sua smentita: il ritorno dell'eguale nella sua forma distorta, nella metamorfosi della caverna. La ripetizione, vissuta in questo modo e celebrata da Zarathustra come una festa, non è la mortificazione di una ragione che avrebbe già liquidato tutto questo. Essa prelude invece all'antitesi estrema del pessimismo di Schopenhauer, prelude cioè all'affermazione della ripetizione dell'esistenza. È quel che Nietzsche fa dire all'"uomo più brutto", dopo che tutti avevano lasciato la caverna, uscendo *nella fredda meditabonda notte.* Zarathustra lo prende per mano, *per mostrargli il suo mondo notturno e la grande luna rotonda e le argentee cascate presso la sua caverna*; quello che era il più brutto

tra i suoi discepoli, bistrattato dalla natura, ammette per la prima volta di essere felice di aver vissuto tutta quanta la sua vita: *Una giornata, una festa presso Zarathustra mi ha insegnato ad amare la terra. «Questo fu la vita?», voglio dire alla morte, «Ebbene! Ancora una volta!».*[56] L'uscita dalla caverna rende definitivo ciò che là si è vissuto.

Al contrario di quel che accade nell'allegoria platonica, dove il liberato fallisce nel convincere i suoi ex compagni a uscire verso l'essere-che-è, Zarathustra riesce a portare all'aperto, sotto il cielo notturno, coloro che aveva radunato nella sua caverna. Ci si troverebbe di nuovo al cospetto della versione aristotelica dell'uscita dalla caverna, contrapposta a quella platonica, se solo si spendesse per gli astri una parola di ammirazione. Ma a che prezzo, questa liberazione! Commemorare ritualmente il culto dell'asino - monumento all'indifferenza nei confronti della figura con la quale si adora una divinità, come pure la sua morte, in quanto puro pregiudizio - vuol dire rinunciare al successo definitivo dell'Illuminismo a favore del ritorno dell'eguale nel mito e nel rito. Ammetterlo, significa esprimere nel contempo la sapienza di Zarathustra e la sua sconfitta nei confronti delle ombre. Concedere al dio morto la sua resurrezione, anche nella forma parodistica del culto dell'asino, equivale ad ammettere che anche l'uomo vuole che la sua vita sia degna di essere "ancora una volta". E l'unica espressione che ci sia riguardo alla valutazione somma e definitiva: quest'unicità, che in apparenza è un valore assoluto, non deve essere unica. È la conseguenza, pressoché incapace di conservare la propria serietà, che già Epicuro aveva tratto dalla valutazione antica del cosmo: da questo Uno dovrebbero iniziare infinite molteplicità. Se si vogliono usare nomi storici: Epicuro contro Schopenhauer, Origene contro il giudizio universale.

Quel che accade nella caverna di Zarathustra viene da molto lontano nell'opera di Nietzsche, benché in termini di anni non sia poi molto più che un decennio: viene dalla *Nascita della tragedia.* È un intreccio di discorso e canto, mascherata e atto di culto, iniziazione ai misteri e commedia dell'asino, aria e recitativo, passione e resurrezione, linguaggio biblico e nichilismo lirico, evocazione di ombre e crudezza realistica, scenari desertici e orge gnostiche. Detto in breve: il *Gesamtkunstwerk* dello *Zarathustra* termina con la messa in scena di un *Gesamtkunstwerk.* Il finale di Nietzsche suona ironicamente così: se mai qualcuno ci sia riuscito o abbia fallito, io ce l'ho fatta, ed ecco qua.

Nietzsche ha scelto più volte il paragone con la sinfonia. Così nell'appunto *Zum Entwurf einer neuen Art zu leben* ["Per i lineamenti di un nuovo modo di vivere"] del 26 agosto 1881, dove si tratta del primo libro: *Nello stile del primo tempo della Nona sinfonia… Prometeo viene incatenato sul Caucaso.* Chi incatena chi? La risposta la dà la frase successiva, dove l'autore si identifica espressa-mente con la figura di Kratos dal *Prometeo* di Eschilo: *Scritto con la crudeltà del* κράτος, *"della potenza ".*[57]

La metaforica musicale determina la forma temporale di ciò che l'evidenza istantanea della sua esplosione avrebbe dovuto assumere per lui stesso, unita alla pericolosità della forza dirompente, che nessuno a parte lui avrebbe sopportato, neppure l'amico Overbeck, al quale racconta e predice che, una volta conosciuto il testo nella sua interezza, sarebbe stato colto da spavento e orrore. Questa interezza però è assunta appunto secondo il modello della maggiore delle forme musicali fondamentali, per cui è a partire dalla fine che si riesce a comprendere in senso: *Inoltre so già in anticipo una cosa: quando dal finale capirai che cosa si propone realmente di dire l 'intera sinfonia...*[58] L'identica metafora veniva usata intanto per spingere l'editore di Chemnitz ad

affrettare i tempi della riproduzione e della produzione del libro: *Ma soprattutto, presto, presto! Giacché si tratta del finale della mia sinfonia.*[59] Questa metaforica legata al terzo *Zarathustra* rende avvertibile la sorpresa che avrebbe procurato la comparsa del quarto, anche se già la lettera a Overbeck del novembre precedente dichiarava che il suo regalo di compleanno, la seconda parte, fosse parte di un progetto di quattro sezioni; da questo punto di vista, si è vicini all'idea di "infinità" tipica dell'opera musicale, più di quanto lasci intendere il termine *finale* riferito alla terza parte, senza contare il fatto che i quattro movimenti della sinfonia potrebbero aver indotto alla divisione in quattro parti dello *Zarathustra: Se riuscirò a darla alla luce così come m 'è apparsa per qualche istante, voglio fare una gran festa e morire.*[60]

Nietzsche ha dunque una visione della propria opera che tende verso la fine, e questo anche, e non in misura minore, all'inizio di tutta la sua produzione: sin dalla *Nascita della tragedia.* Il lasso tra questo libro e lo *Zarathustra,* Nietzsche lo riassume nell'immaginazione di un unico, ardito viaggio per mare, in ogni caso già al termine della terza parte: *Le ultime due settimane sono state le più felici della mia vita: MAI ho solcato con simili vele su un simile mare; e l 'enorme audacia di quest 'intera navigazione, che dura fin da quando mi conosci, dal 1870, ha toccato il suo culmine.*[61] Pertanto, rispetto alla ricezione dell'opera, si deve ripresentificare *[vergegenwärtigen]* la forma temporale seguendo sempre le due direzioni: l'avvio e il *finale·,* senza trascurare la peculiarità delle ripetizioni, che non è questione soltanto della celebrazione cultuale, ma anche della forma con la quale la si trasmette in quanto commemorazione che anticipa la fine, l'uscita dalla caverna indistinta dal levarsi del sole. Solo in *Ecce Homo* Nietzsche giungerà a uniformare miticamente le quattro parti dell'opera dei dieci giorni - prendendosi ironicamente un po' più di tempo rispetto ai sei giorni biblici -

con l'adeguamento, di fatto contrario, al tempo necessario per la quarta parte: *Dieci giorni bastarono…* Non doveva allontanarsi ulteriormente dall'istante dell'esplosione, se voleva preservarne l'evidenza, come aveva fatto la gnoseologia moderna con l'evidenza del *cogito.*

Qui ci limitiamo a segnalare una sola delle iterazioni nel cui enigma di identità si prepara e si compie la "fine" dello *Zarathustra.* L'ultimo capitolo della quarta parte descrive il risveglio degli "uomini superiori" e la loro processione fuori dalla caverna, fino alla pietra dell'ingresso, sulla quale già siede il loro salvatore con il leone di Gerolamo ai piedi. Prima, infatti, era successo questo: *Ma, il mattino dopo quella notte, Zarathustra balzò dal suo giaciglio, si cinse i lombi e uscì dalla sua caverna, ardente e forte come un sole al mattino, che venga da nere montagne.*[62] Se queste parole vengono ripetute pressoché alla lettera anche alla fine del capitolo, e dell'opera, vuol dire che riguardano l'uscita dalla caverna in una metaforica paradossale. Zarathustra siede già sulla grande pietra dell'ingresso e uscendo aveva già salutato il sole, quasi come se avesse parlato con se stesso: e in effetti il suo levarsi è quello del sole del mattino. L'abbandono della caverna infine è dunque la dipartita da questo rifugio, dalla possibilità del ritorno, la separazione da ogni vincolo con ciò che non abbia più attinenza con il "grande meriggio": *Così parlò Zarathustra e lasciò la sua caverna, ardente e forte come un sole al mattino, che venga da nere montagne.* Quest'opera non doveva essere solo un racconto di azioni, doveva essere l'azione stessa, l'unità di concetto e azione: *Il mio concetto di "dionisiaco " qui divenne azione suprema.* Queste sono, retrospettivamente, le ultime parole di Nietzsche.

Al tempo della *Nascita della tragedia* risale un appunto in cui Nietzsche prende le distanze dalla *Poetica* di Aristotele in quanto fonte principale per la teoria della tragedia greca.

Nietzsche pretende di essere stato capace di fare qualche passo *senza che mi avesse accompagnato il solito tedoforo della caverna della poetica greca, Aristotele.*[63] Caverna, sottosuolo, sono delle costanti in questa tematica. È solo che Aristotele ha perduto la sua autorità. Come avrebbe dovuto svolgersi allora questa ricerca in assenza di fonti? Una possibilità sarebbe stata quella di *raccogliere,* dall'esperienza e dalla natura, *le leggi semplici ed eterne della creazione artistica, valide anche per i greci.* Una possibilità realizzabile in un "artista completo in carne e ossa", più che in quel *nottambulo di Minerva, Aristotele, che è già lontano dal grande istinto artistico che il suo maestro Platone ancora possedeva, per lo meno in età matura…* Occorre prestare attenzione a un particolare che si potrebbe dire "fenomenologico": una descrizione dell'essenza delle cose, che ai tempi di Aristotele, e per giunta proprio per mano sua, era stata talmente oscurata, che la metafora della nottola *[Eule]* di Atena che vola nel crepuscolo si dovette inasprire maliziosamente, trasformandosi in quella del nottambulo [*Nachteule*].

In sua vece, la teoria filosofica deve poter affrontare e valutare, sulla base della norma della visione essenziale, i *rigogliosi periodi in cui insorgono le forme originarie* [*Urformen*] *della poesia,* che Nietzsche chiama così prendendo ispirazione dal *fenomeno artistico originario [Urphànomen*] di Goethe. È qualcosa che occorre cercare nella caverna, ma senza l'illuminazione trasmessa da Aristotele. Non si scende nelle profondità della caverna come semplici spettatori.

In quello stesso periodo Nietzsche formula il concetto limite su come sia possibile raggiungere una visione in simili condizioni; lo si trova in un appunto di straordinaria arroganza che però è anche la conferma del concetto di essenza: *Conoscere storicamente non è altro che rivivere. Nessuna via conduce dal concetto all 'essenza delle cose. Non c 'è via per*

conoscere la tragedia greca, se non quella di essere Sofocle. Questa osservazione lascia già intendere in che misura un Nietzsche costantemente incagliato in frammenti e aforismi avrebbe interpretato alla fine lo slancio dello *Zarathustra* come una nuova dimensione delle sue possibilità. Era diventato quel che da sempre si era limitato a esigere e ad attendere e che aveva intravisto nel caso Wagner: era diventato il creatore di un mondo.

Nel 1872 Erwin Rohde recensisce la *Nascita della tragedia* sulla Norddeutsche Allgemeine Zeitung".[64] La sua è un'esposizione assai concisa del contenuto dell'opera, sulla cui struttura non si sofferma più di tanto, perché intende *svelare l 'ordito profondo dei pensieri qui riuniti.* Vale la pena guardare un po' più da vicino questa dichiarazione d'intenti, perché la pubblicazione dello *Zarathustra* avrebbe messo in crisi e interrotto l'amicizia con Rohde. E allora chiediamoci: come mai uno che con tale sensibilità aveva compreso 1 ' opera precedente e 1' aveva presentata al pubblico, resta poi tanto sbigottito? L'arte, dice Rohde, ha una doppia radice: la trasfigurazione del mondo, e il suo svisceramento. In tal senso, i greci, attingendo dalla prima radice, avrebbero trasfigurato il mondo nelle manifestazioni degli dèi olimpici, mostrando questi privi *dello sfondo di dolente indigenza.* Con ciò ai greci non era celato il lato notturno del mondo, l'altra radice dell'arte, il buio profondo dal quale il mondo dei fenomeni *sorge solo come un 'immagine ingannatrice.* Ma l'oscurità è anche il grembo della forza creatrice, dalla quale l'uomo emerge *come l 'iniziato dalla caverna di Trofonio.* Questo emergere del rinnovamento è una sorta di ripetizione rituale dell'origine di tutte le cose dal caos. Il *kosmos* è tale solo in virtù del suo compiuto superamento del caos.

Può darsi che Nietzsche si sia ricordato di questa ridondante e pomposa allusione al mito che Rohde si concede,

quando, nella prefazione ad *Aurora,* si presenta appunto nelle vesti di quel Trofonio che aveva dato il nome a un oracolo della caverna in Boezia: il proprio pezzo di verità occorreva andarselo a prendere nel sottosuolo, dopodiché i sacerdoti, che se ne stavano in attesa sulla superficie, l'avrebbero interpretato. Pensando a quest'opera del 1881, la cui prefazione però è del 1886, Nietzsche si vede come un "essere sotterraneo" che scalza il suolo presumibilmente compatto della moralità: *non chiedetegli che cosa cerca là sotto, ve lo dirà lui stesso, questo apparente Trofonio ed essere sotterraneo, quando sarà "ridiventato uomo Si disimpara completamente a tacere, quando si è stati così a lungo, come lui, una talpa, soli…*[65] Anche qui il filosofo deve addentrarsi nella caverna. Di più ancora: per prima cosa se la deve scavare, perché tutto dipende non solo dall'esplorazione delle ombre dei pregiudizi, ma anche e ancor di più dalla perforazione del suolo, sul quale pensa e crede di stare al sicuro chi deve la propria esistenza a un sottosuolo ingannatore.

Sul mito della caverna, e con i mezzi da esso predisposti, Nietzsche costruisce la retorica del suo antiplatonismo: prolunga l'interesse dell'osservatore, irretito dall'immaginazione, fino all'ingresso della caverna, ma non può stabilizzarlo come fosse un soggiorno permanente. In tal senso, dopo l'eliminazione del mondo sotterraneo, il processo finale consiste nuovamente nell'uscita dalla caverna. Con la sola differenza che qui non accade né viene raggiunto nulla che possa paragonarsi all'idealità platonica e al suo superlativo ontologico - il signore della caverna emerge da essa come il sole all'alba, e il mondo di fuori non è la sorpresa di un grado ultimo o di un'evidenza, ma la quiete dello scavatore nel giardino idilliaco di Epicuro. Il finale del *Candide* è ripreso anche dal Nietzsche volterriano: *Esci dalla tua caverna: come un giardino il mondo ti attende.*[66] Così parlano a Zarathustra gli animali della caverna, ed egli trova conferma: *È*

per me un tale ristoro che voi chiacchieriate: là dove si chiacchiera, il mondo già mi si stende davanti come un giardino.

Questo giardino, dal quale e del quale discorrono gli animali, ha qualcosa tanto del paradiso biblico, quanto del *kepos* pagano; decidere per l'uno o per l'altro è indifferente, dal momento che entrambi sono sufficienti a garantire una funzione antiplatonica. La caverna si depotenzia, proprio per non trasformare in esigenza assoluta ciò che si può raggiungere al di là di essa. Una tale esigenza è quel che il superuomo trae da sé e porta in sé nel mondo, e non viceversa.

L'uscita dalla caverna non è più soltanto il compimento concludente di ciò che era stato reso possibile mediante l'ingresso nella caverna. Il coraggio è richiesto quando si tratta di scendere agli inferi, non quando si tratta di uscirne, un atto, questo, che non frutta più nessun guadagno. Anche il comparativo non risiede più nell'ascesa a realtà superiori, ma nella discesa in caverne sempre più profonde. Nietzsche ha definito il suo *Al di là del bene e del male* il preludio a una filosofia dell'avvenire; a questo volume aggiunse nel 1885 una prefazione che definisce la situazione di partenza mediante l'espressione "lotta contro Platone". L'audacia dell'introdursi nella caverna, intesa come spostamento della simmetria possibile nello schema della metafora, fa pensare alle attrattive e ai premi che attendono colui che vi si introduce: premi che sono innanzitutto la messa alla prova di sé, e poi la ricerca e l'annientamento di creature orribili, di cui le mostruosità del mito sono soltanto allegorie, e infine la caverna stessa, pozzo e miniera che conduce a incalcolabili tesori.

Nietzsche lascia in sospeso la questione se la caverna dell'eremita solitario sia un labirinto o una miniera d'oro, e se lui stesso sia divenuto *un orso antidiluviano o un disseppellitore o un custode di tesori e un drago,* immagini di cui

viene detto che possiedono *un profumo tanto d'abisso quanto di muffa.* Il troglodita, posto davanti a queste scelte, diffida di ogni apertura e superficie, di ogni pubblicità del pensiero, non si fida dei filosofi che con i loro libri nascondono più che rivelare, e magari non hanno nemmeno la profondità che si limitano a simulare con la superficialità del loro accedere al pubblico: *Ogni filosofia è filosofia di proscenio - questo è un giudizio da eremita -… Ogni filosofia nasconde anche una filosofia: ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera.*[67] Di fatto ogni profondità raggiunta è l'arbitrio per cui *costui si sia fermato qui, abbia rivolto lo sguardo indietro e intorno a sé, non abbia, qui, scavato più profondamente e abbia messo in disparte la pala…* È così che l'opzione miniera d'oro si sovrappone a quella della volpaia e del labirinto.

Non c'è profondità ultima. È una cosa che si può dire soltanto pluralizzando la metafora della caverna: nel filosofo, *dietro ogni caverna* [c'è] *una caverna ancor più profonda - un mondo più vasto e più strano, più ricco al di sopra d'una superficie, un abisso [Abgrund] sotto ogni fondo [Grund], sotto ogni "fondazione" [Begründung*]. Questa diffidenza eremitica per la quale nulla potrebbe essere o diventare alcunché di ultimo, per cui ogni intruso nel mondo della caverna avrebbe davanti a sé un sistema inconcluso, è come quella del cercatore di tesori: anch'egli non ha alcuna possibilità di raggiungere un fondo che gli dia la certezza di aver esaurito il tesoro. È il relativismo della profondità, che qui si serve della metaforica della caverna.

A un simile mondo di caverne, con l'orizzonte aperto dei suoi sfondi, manca la sicurezza che la caverna di Zarathustra garantiva a tutte le sue figure raccolte nel mondo e lì riunite: la guarigione dalle ferite che il mondo ha inferto e la preparazione a una nuova salita verso un mondo che non può più fare del male. Riassumendo, il fascino della caverna

non è più l'irresistibilità dell'*adyton* che all'inizio dell'età moderna attrae irresistibilmente la curiosità teoretica. Per questo la caverna era allora, in Leonardo per esempio, uno dei grandi oggetti nelle due direzioni che orientavano il mondo del Medioevo: sopra e sotto. Ma ora può non aver più niente a che fare con la curiosità, perché non ha più niente a che fare con la conoscenza: entrare in essa è il risultato del proposito di rinnegare la verità e significa affrontare le conseguenze, dirette e indirette, di una tale violazione dell'obbedienza. Quel che attira nella caverna è l'illimitatezza dell'illusione, l'incoraggiamento dell'immaginazione.[68]

È chiaro che la prerogativa dei forti sia guadagnarsi l'indipendenza anche dalla verità e dalla certezza; di fatto però è l'illusione della forza quella di concedersi la retorica di questa indipendenza. Chi si avvale della prerogativa dei forti o vuole sincerarsi di possederla, nella misura in cui possa definirsi tale *sino alla dismisura,* va a finire in un labirinto e moltiplica per mille il dosaggio dei pericoli che la vita comporta già di per sé, *dei quali non è il minore l'impossibilità per ognuno di vedere con ipropri occhi come e dove si stia smarrendo e resti isolato, come e dove venga dilaniato, membro a membro, da un qualche cavernicolo Minotauro della coscienza.*[69] Costui si è giocato il diritto di esigere compassione dagli uomini. La metafora della caverna in questo caso è quella dell'isolamento dalla comprensione altrui.

La condizione di chi si sia sottratto a qualunque sguardo che fosse ancora in grado di capire qualcosa, è quella di non poter più tornare indietro. Nell'ultimo trattato dello "scritto polemico" sulla *Genealogia della morale,* che Nietzsche avrebbe espressamente posto a "preludio" *integrativo e chiarificatore* per una filosofia dell'avvenire, viene ripresa e intensificata l'immagine orrorifica della caverna, riferendola al caso esemplare dell'immoralismo: gli ordini degli assassini che i crociati cristiani trovarono in Oriente, stu-

piti e sgomenti riguardo all'essenzialità della moralità umana. Sono *ordini di spiriti liberi par excellence* il cui segreto è riservato ai gradi sommi nella formula: *Nulla è vero, tutto è permesso.* È una libertà di spirito che l'Europa, con tutte le sue libertà, non aveva mai conosciuto, perché queste libertà non potevano mai prescindere dalla verità. Era la verità, appunto, che avrebbe reso liberi. Da qui la domanda provocatoria: *Ha mai uno spirito libero europeo, cristiano, saputo smarrirsi in questa proposizione e nelle sue labirintiche conseguenze? Forse che conosce per esperienza il Minotauro di questa caverna?… Ho i miei dubbi e, più ancora, mi risulta tutt 'altro.*[70] Tutto questo lo conoscerebbe forse fin troppo da vicino. Soprattutto, la *veneranda moderazione filosofica* che si presenta come astensione dal giudizio e che finisce per proibirsi il no altrettanto rigorosamente quanto il sì. Proprio in ciò essa sarebbe espressione dell'incondizionata volontà di una verità sempre irraggiungibile, tale per cui la logica di questa indecisione non sia in grado di fare alcunché per il suo raggiungimento. Così rimane davanti alla caverna, si ferma alle porte del labirinto.

Solo nel 1908 apparve l'ultima opera di Nietzsche, il suo sguardo retrospettivo sul lavoro di una vita, che Overbeck non aveva voluto pubblicare dopo la malattia di Nietzsche; peraltro sua madre aveva confermato che Overbeck avrebbe ritirato dalle stampe l'opera seguendo espressamente le ultime volontà dell'autore. Alla fine dell'ottobre del 1888, Nietzsche aveva scritto alla sorella che stava lavorando a questa retrospettiva sul suo lavoro solo per sé, non per le mandrie tedesche: *Voglio seppellire, nascondere il manoscritto, per me può marcire, e quando saremo marciti tutti noi, potrà festeggiare la sua resurrezione. Allora forse i tedeschi saranno più degni di ricevere il grande dono che pensavo di fare loro.*[71]

Qui interessa soprattutto l'infittirsi della metaforica della caverna che alla fine si impone all'esploratore degli inferi impensati nel suo sguardo retrospettivo sulla propria opera.

Tra i suoi trionfi, il più grande è quello di esser divenuto signore della morale, di aver meritato il titolo di "immoralista", di aver resistito all'incantesimo della morale cristiana che ha stregato tutti i pensatori. Nietzsche si definisce "psicologo" proprio in virtù della sua peculiare capacità di attraversare gli inferi e di vincerne la sfida: *Prima di me la psicologia non esisteva.* Quindi, da quel che aveva incominciato a esistere attraverso di lui, era sorto anche il pericolo della nausea per l'uomo, la maledizione destinale per i moralisti, non solo per esser stato il primo ad aver visto ciò che era l'uomo, ma anche per esser stato il primo a disprezzarlo. Era qualcosa che si poteva sopportare soltanto se lo si considerava come il semplice "preludio" dell'esaurimento delle sue possibilità. Tutto ciò si risolse nella brutalità selvaggia con la quale Nietzsche attuò la sua indagine rivolgendola verso se stesso, affrontando l'ingresso della caverna: *Chi è entrato prima di me nella caverna dove spira il soffio venefico di questa specie di ideale - il calunniamelo del mondo! -? Chi ha anche solo osato supporre che siano caverne?*[72]

Allo sguardo retrospettivo sulla propria pretesa di essere un destino - che poi sarebbe già l'essenza del "superuomo" -, e nell'ambito della sezione *Perché scrivo libri così buoni,* va collegato il bilancio su *Umano troppo umano,* inteso come un omaggio a Voltaire. Nella sintonia del titolo di *grand-seigneur* dello spirito, si trova la spietatezza di chi conosce tutti i nascondigli dove l'ideale sta di casa, *dove ha le sue segrete e in un certo modo i suoi ultimi rifugi. Con una fiaccola in mano, ma una fiaccola che non "sfiaccola ", si fa luce, un chiarore tagliente, in questi inferi dell'ideale.*[73] Il nome di Voltaire, che si riferiva al giardino posto all'uscita dalla ca-

verna, ricompare anche all'ingresso degli inferi: è l'implacabilità di questa razzia, dopo che, dalla bocca del filologo classico, non senza una precisa mira antiplatonica, l'ideale ha preso il posto delle ombre e il giardino quello dell'ideale. Il cielo di Platone è divenuto la quintessenza di un mondo infero che è solo da scoprire e da sgomberare.

Gli inferi dell'ideale sono, a un livello palesemente paradossale, il mondo rovesciato del distacco definitivo da ogni platonismo e in particolare da uno dei suoi effetti collaterali. Infatti, l'ostinazione delle ombre "nell'essere" prende il posto della caparbietà di coloro che non intendono lasciarsi staccare e liberare da esse. Secoli dopo la morte di Buddha, si soleva ancora additare la sua ombra in una caverna, *un 'ombra gigantesca e terribile.* Anche per questo non è così semplice liquidare la questione della morte di dio. Occorre sconfiggere anche la sua ombra. Qualcosa del genere Nietzsche l'aveva già detto nel 1882, nella *Gaia scienza,* che ha origine nell'inverno del 1881, quando irruppe violentemente l'idea dell'eterno ritorno, e per questo è un nodo centrale e di capitale importanza nella filosofia di Nietzsche. Il terzo libro incomincia con le poche righe che portano il titolo *Nuove lotte* e che ricordano l'ombra di Buddha nella caverna: *Dio è morto: ma stando alla natura degli uomini, ci saranno forse ancora per millenni caverne nelle quali si additerà la sua ombra. - E noi - noi dobbiamo vincere anche la sua ombra.*[74]

L'ultima e reiterata intensificazione della metafora della caverna in Nietzsche, comprensibile soltanto come esplosione della stessa, si trova in una lettera a Reinhart von Seydlitz, datata "Nizza 12 febbraio 1888", che risponde all'amichevole invito a recarsi a Corfù, per via del clima migliore: *non ti crederei mai se dicessi che a Nizza è migliore.* L'invito viene declinato. Chi soffre, si vergogna di come soffre: *L'animale si rintana nella sua caverna quando è ammala-*

to; così fa anche la bête philosophe. È raro, dice, che lo raggiunga una voce amica. È "assurdamente solo", e questo per via della sua lotta implacabile e sotterranea contro tutto ciò che sino ad allora sia mai stato amato e adorato dall'uomo: è la "trasvalutazione di tutti i valori". In conseguenza di questo sforzo, nello spazio sotterraneo che solo può ospitare la lotta, *mi sono imbattuto quasi inavvertitamente in una specie di caverna, qualcosa di nascosto, che non si trova più, anche a volerlo cercare. Ma non se ne esce…*[75] Nietzsche non sarebbe quel che è se non fosse consapevole che, con questa sovraintensificazione della metafora, avrebbe finito col sacrificarla.

Il suo schema di lavoro era quello antichissimo per il quale il simile si dà a conoscere solo con il simile; ma lo stesso schema stabilisce anche che il simile si uniformi a ciò e in ciò che si conosce. La condizione di isolamento e di singolarità nella caverna, la necessità sempre ripetuta di entrare in essa, sono tutti elementi che caratterizzano il filosofo e lo assimilano al milieu nel quale combatte la lotta delle ombre. Lo assimilano a tal punto che l'invito dell'amico a uscire dalla caverna e a recarsi nel giardino epicureo dell'isola greca non può che cadere nel vuoto. A differenza di una volta, non ha più alcun senso entrare nella caverna, conquistarsi l'uscita dopo aver compiuto fatiche erculee, per poi impossessarsi del giardino e del mondo, o del mondo in quanto giardino. È una meta perduta, confinata nell'oblio, nella misura in cui il filosofo stesso si trasforma in caverna. Nell'obbligo di comunione quasi fraterna con l'ombra del suo dio morto, egli divide la caverna con essa, o meglio: è divenuto la sua caverna.

Nietzsche era morto da più di dieci anni, senza essere deceduto. Si era sottratto a ogni sguardo e aveva lasciato il suo enigma dietro sé. Dopo un secolo, non possiamo sentire questo come l'interruzione di qualcosa che avrebbe potuto

proseguire: questo tono avrebbe soffocato se stesso, gli avrebbe tolto il fiato e avrebbe prodotto il disgusto per le altezze e il *pathos,* come anticorpi di un'allergia. Saranno i figli di un'altra generazione a trovare lo *Zarathustra,* portandolo con sé fino alla morte nei campi di battaglia delle Fiandre (e nessuno può dire a tutt'oggi con certezza fino a che punto si sbagliassero).

Era come se a Nietzsche fosse stato negato qualcosa che gli era dovuto, dal momento che aveva fatto stampare a proprie spese il Quarto *Zarathustra.* Ma davvero gli fu negato qualcosa? E la ricezione entusiastica che si verificò tra i movimenti giovanili, dallo *Jugendstil* in avanti, non fu forse nel contempo risarcimento e castigo per coloro che assistettero al temporale dell'incompreso, come del resto accade ai "ritardatari" di ogni tempo?

Quel che avvenne realmente in seguito alla muta morte di Nietzsche, fu che non si riuscì più a cogliere che questi non era l' incarnazione dell'"antifilisteismo", come avrebbe tanto voluto. Non fu la nuda ingiustizia, il puro controsenso della storia, a consegnare la sua eredità nelle mani dei "lama", a imprigionarla nel recinto del "superfilisteismo". Questo fece sì che al posto delle uscite si tentassero evasioni, le liberazioni finanche del liberatore, il ritorno dell'avversario. A tal proposito, sia concessa ancora una breve istantanea.

Con la vita e l'opera di Nietzsche si mette in luce la metaforica del "sotterraneo", presa dal soprannome del suo antidio, Dioniso, che in quanto figlio di Persefone, signora dell'Ade, ultimo e più giovane rampollo di Zeus, era stato soprannominato *chthonios.* Tuttavia, se egli originariamente non fosse figlio di Ade stesso, da cui prese il nome il regno infero - e Zeus fosse stato portato solo a testimoniare l'integrazione del nuovo dio nel "sistema" mitico -, allora Dioniso sarebbe stato anche *katachthonios,* cosa che sarebbe stata

poco confacente al suo prototipo di anti-dio, a parte che ai conflitti generazionali degli dèi si sarebbe aggiunto anche questo, che avrebbe fatto di Dioniso il sesto vincitore di padri nella genealogia divina. Questo inserto mitico non è ciò da cui sarebbe dipesa l'autodefinizione di Nietzsche come "Anticristo". Ma tutti vengono dalla caverna: Dioniso, Zarathustra, l'Anticristo.

A Nietzsche restò il "sotterraneo" al di là della follia e della morte. Se ne occupò la sorella Elisabeth, figura dominante e curatrice del lascito. Presso la sua villa "Silberblick", vicino a Weimar, dove Nietzsche si era spento e dove l'archivio-Nietzsche fu trasformato in centro nazionale, secondo un'idea del conte Harry Kassler e a partire dal progetto di Henry van der Valde, avrebbe dovuto sorgere un tempio sopra una cripta, che non poteva che essere una "tomba vuota", poiché Nietzsche, per volontà sua e di sua madre, era stato seppellito accanto al padre a Röcken. Per questo motivo, per come era concepita, la caverna sotto il tempio avrebbe svolto un'altra funzione: Kessler voleva commissionare ad Aristide Maillol due statue, una di Apollo, l'altra di Dioniso. L'antico dio del sole sarebbe stato dunque invitato a riconciliarsi con il "sotterraneo". L'idea crebbe in proporzione a quello che Elisabeth chiamava "movimento", e che oggi si chiama *Nietzsche-Rezeption.* Nel 1912, l'"Internationales Nietzsche-Komitee" designato da Kessler approvò il progetto, e anzi lo rese ancor più grandioso aggiungendo uno stadio adiacente al monumento, per l'educazione fisica del superuomo, che così sarebbe divenuto il paladino dei "movimenti giovanili". A Elisabeth Förster va dato atto di aver avuto almeno qualche dubbio che tale megalomania fosse aderente allo spirito del fratello: tuttavia, quando erano in ballo "grandi cose", difficilmente poteva resistere.[76]

Lo stesso vale anche per quanto riguarda il crollo dell'eredità di Nietzsche. Il monumento fallì a causa della prima guerra mondiale. Giusto poco prima della seconda, Elisabeth perse i sensi incrociando gli occhi di Hitler, quando questi, che era venuto a Weimar per la prima assoluta di *Campo di Maggio,* il dramma napoleonico di Mussolini, le fece omaggio di un mazzo di rose, come pegno per qualcosa di più che dei semplici fiori. Quel che accadde dopo il 1933 parve quasi una parodia del ritorno dell'identico con rioccupazione dei personaggi: al posto dell'emigrante cosmopolita Herry Kessler, entrò in scena il "patrocinatore" Hitler, al posto di van de Velde, l'addetto ai sogni architettonici del *Führer,* Albert Speer. Fu senz'altro la passione di Mussolini per Nietzsche a convincere Hitler, dapprima scettico, a sposare i progetti della nonagenaria Elisabeth, approfittando dell'avventatezza con la quale la dama creava le sue alleanze, per dar adito a quel che sarebbe sempre stato, invano, il suo impegno costante, far sì che le proprie idee divenissero *Weltanschauung.* La signora Förster parve confermare ciò, quando scrisse a uno dei promotori dell'iniziativa, lo svedese Ernst Thiel, che nella cripta del memoriale di Tannenberg sarebbero stati inumati tre libri: il *Mein Kampf* di Hitler, il *Mythus des XX. Jahrhundert* di Rosenberg e *Also sprach Zarathustra* di Nietzsche. Fu l'unica configurazione del "sotterraneo" nella quale si sia mai realizzato il fondamento dell'"impero millenario".

La sorella di Nietzsche morì nel novembre del 1935. Giusto qualche giorno prima, una visita di Hitler a Weimar, accompagnato da Albert Speer, le diede la certezza raggiungibile nonché estrema, nel doppio senso, che di lì a poco si sarebbe incominciato a "costruire": un altro monumento e altre immagini di dèi. O niente di tutto ciò. Mussolini, colui che più degli altri aveva contribuito alla politicizzazione di Nietzsche, in condizioni di potere traballante, si preoccupò di far emergere il *chthonios.* La statua di Dioniso, che egli

donò al monumento, la cui realizzazione si sarebbe protratta per tutta la durata della guerra, entrò a Weimar nel 1943. Porta la firma delle disgrazie che Nietzsche stesso aveva associato alla sua opera il fatto che il vagone italiano che si apprestava a raggiungere lo scalo merci venisse intercettato da una pattuglia aerea inglese, così che la statua del dio dovette essere portata via nel bel mezzo del bombardamento da Max Oehler, il direttore dell'archivio dopo la morte di Elisabeth. A quel punto il dio non poteva più salvare nulla, poteva solo testimoniare il crepuscolo degli dèi.

VI. Scavare nel sottosuolo

C'è una curiosa simmetria tra l'inizio e la fine dell'umanesimo moderno, che è stata già più volte evidenziata: Basilea fu il nucleo di condensazione e il punto d'appoggio per entrambi gli eventi. Per quanto riguarda il primo umanesimo, intorno alla figura di Erasmo, fu la metropoli della stampa per la raccolta e la diffusione delle fonti. Nella sua autodistruzione quasi letale, diede a Burckhardt, Bachofen e Nietzsche l'occasione di raggiungere risultati particolarmente convergenti, accomunati quanto meno dal medesimo zelo. Certo, il di Bachofen uscì nel 1861, dieci anni più tardi, tuttavia gli effetti di Bachofen si fecero attendere quasi mezzo secolo, quando dal lascito di Burckhardt comparve, tra il 1898 e il 1902, la All'inizio del nuovo secolo andava delineandosi una nuova antichità, la cui origine unitaria si poteva vedere in un mutamento nella direzione dello sguardo. Il limite del visibile non era più il suolo su cui si erano innalzati templi, statue, muraglie e teatri. Su questo suolo ricadevano le ombre proiettate dalle colonne e dai monumenti, e sotto di esso vi era il regno oscuro delle divinità della terra e della morte, che lo splendore degli dèi olimpici aveva fatto dimenticare. La stretta concentrazione locale di questa procedura correttiva nei confronti del concetto di antichità coltivato fin da Winckelmann ha favorito

la formazione di leggende su influssi e amicizie, e nel contempo ha impedito che le si mettesse per iscritto.

Bachofen ha espresso toni sprezzanti riguardo alle lezioni di Burckhardt sulla storia della civiltà greca, e per quanto concerne il dialogo tra i due, attestato da un tardo e frammentario abbozzo di lettera che Burckhardt avrebbe indirizzato al figlio di Bachofen alla fine del 1890, non sappiamo nient'altro se non quel che Bachofen stesso lamenta in una lettera del 1866 riferendosi alla statura morale non eccelsa del collega:

Va detto che in occasione di questa "mediazione", che risale al 1858, Bachofen aveva spinto l'allora docente di Zurigo, scrivendogli che In quello stesso anno, afferma di non poter restare impassibile dinanzi a , maliziosa giustificazione per non aver potuto assistere alle lezioni dell'"agognato":

]. La politica italiana si aggiunse ai motivi del mancato gradimento:

[77] Dunque almeno su questo lato, il presunto triangolo di Basilea non era una Sull'altro lato c'è da considerare la presa di distanza di Burckhardt nei confronti del dualismo posto da Nietzsche tra apollineo e dionisiaco (poi se e quando Nietzsche abbia realmente assistito alle lezioni di Burckhardt, è questione relativa più che altro all'entusiasmo dell'informatore nell'averlo visto là).

Il "gran momento" - se mai ve ne fu uno - avvenne fuori da Basilea, nel 1882, quando Burckhardt giunse di nuovo a Berlino, e vide le parti provvisoriamente allestite del fregio della gigantomachia di Pergamo:

Aveva recuperato l'"esperienza primordiale"], lo sfondo delle sue lezioni che aveva tenuto per cinque volte a partire dal 1872; aveva visto i fantastici figli serpiformi della dea della terra, che insorgono contro gli olimpici e che vengono sconfitti, ma anche il dolore dei vincitori, a cui fu negata ogni cosa del mondo sotterraneo. Inserire questa visione nelle sue lezioni non gli costò grandi sforzi. Era il dell'antichità, proprio come avrebbe dovuto aspettarselo:
[78]

Il "gran momento" al cospetto del fregio dei giganti getta una luce particolare sul rapporto che Burckhardt intrattenne con il mito platonico della caverna, un'espressione insufficiente, a parer suo, della fatalità ctnoia. Gli incatenati di Platone non hanno perduto soltanto l' delle idee, ma anche l'origine dolorosa della loro condizione, perché le ombre e l' fecero loro dimenticare ogni altra cosa. Burckhardt collega la scena della caverna con le "realtà" della schiavitù, fondamento della cultura greca dell'ozio, e con la vita nelle miniere, sottofondo del benessere delle Gli schiavi delle miniere, avrebbero fornito ai greci la misura di ciò L'incatenamento, anche al di fuori del tempo di lavoro, doveva essere la loro Giunto a questo punto, descrivendo gli antri della sofferenza come uno dei presupposti della cultura greca, Burckhardt non può esimersi dal citare la caverna di Platone, cosa che fa con una laconica nota a piè di pagina: (
[79] Non si tratta di una concessione alla storia sociale; ma per Burckhardt anche dietro al mito e alla poesia agiscono fatti concreti della vita. Se qualcosa trapela da un'immagine impressionante come la caverna platonica, non sono le idee, ma le esperienze.

Fare storia è necessario per Burckhardt,

Lo stesso viene ribadito, anche con un atteggiamento di presa di distanza, nella lettera spesso citata che inviò a Nietzsche agli inizi del 1874, dove chiarisce il suo debito verso la storia,

e come già tante altre volte ricorre alla licenza della lacuna filosofica:

[80] Tuttavia, a tal proposito, e al di là di ogni tentativo di rimangiarsi la parola, quel "propedeutico" non è di scarso valore espressivo; esprime il "realismo" che mette in primo piano il suolo, in modo che nulla se ne stia sospeso in aria, che esamina il suolo considerando la sua solidità, perché c'è sempre qualcosa sotto che mette in pericolo ciò che da sopra sembra stabile. La propria esperienza storica, che ha condotto lo storico a definire il proprio compito come trasposizione di riferimenti alla realtà, si può esprimere soltanto in una formula che Burckhardt aveva già avuto modo di escogitare tempo addietro, nella quale domina la parola "suolo":

.[81]

Uno tra gli studenti che furono più vicini a Nietzsche nel decennio di Basilea ha raccontato che Burckhardt si sarebbe opposto alla richiesta di Nietzsche di presenziare come uditore alle sue lezioni sulla storia della civiltà greca; pertanto Nietzsche, alla fine di ogni lezione, si sarebbe messo alla porta dell'aula ad aspettare Burckhardt, per farsi poi riferire da questi il contenuto della lezione sulla via di casa.[82] Questo sarebbe accaduto nel 1872, e altri racconti di segno opposto circa la presenza di Nietzsche nell'auditorium potrebbero riferirsi alle ripetizioni del corso nel 1874/75 o nel 1876. Quel che è certo è che Nietzsche si occupò di queste

lezioni durante il suo soggiorno a Sorrento, nell'inverno del 1876, sulla base di alcuni appunti. Malwida von Meysenburg, che gli faceva da assistente a Sorrento, racconta che commentava a voce alta le lezioni e che

83

Per quanto gli riguardava, Burckhardt non fu mai del tutto sicuro della compiutezza delle sue dispense. Quel che la sua del 1860 (seconda edizione 1869) aveva innescato in molte menti - soprattutto in quella di Nietzsche - gli era sempre più sgradevole, e comunque incomprensibile. Quella di Nietzsche nella

[Crepuscolo degli idoli] del 1889, fu dunque una specie di contromossa, quando egli affermò di essere arrivato prima di Burckhardt alla venerazione del pessimismo greco e del suo dio Dioniso: una disputa di cui Burckhardt non desiderava certo la pubblicazione. Gli editori rimasero a bocca asciutta. Ciò avrebbe raggiunto anche toni assai maliziosi, come nella lettera che Ernst Arthur Seemann avrebbe ricevuto alla fine di quell'anno fatale, e che qui non può che fungere da paradigma per la complessità basilese di vicinanza e ostilità, determinata da relazioni di induzione:

[84] Così non ci resta che affidarci al curatore dell'opera postuma, per indovinare in una nota a pié di pagina fino a che punto fosse solo frutto dell'errore di un folle il fatto che tutto ciò non fosse destinato alla pubblicazione o non fosse maturo abbastanza. Quando Nietzsche pubblicamente reclamò Dioniso per sé, che cosa avrebbe

dovuto dire del "realismo" degli schiavi cavernicoli nelle miniere - ammesso che Burckhardt avesse usato in pubblico questa apostrofe - dal momento che aveva eletto la caverna a rifugio di Zarathustra?

Agli studenti degli anni basilesi che poterono udire Burckhardt e Nietzsche fu offerto il vero spettacolo di questa congiunzione stellare. Essi erano i beneficiari dell'andirivieni tra i due, i loro molteplici confronti hanno mantenuto qualcosa del gusto del momento e sperimentano su di sé quella che è una rivalità ancora di là da venire, ma che si presenta sotto forma di rivalità delle influenze. Nietzsche non era ancora il cinico, né l'estremo distacco di Burckhardt dalle cose del mondo si approssimava ancora a quello di Diogene di Sinope, lontano dal collega che seguiva premurosamente la moda del momento. L'argomento della crisi della "solare grecità" era un risultato già consolidato in questa sede, ma fino a che punto lo si potesse approfondire, fu una faccenda che si potè sperimentare soltanto con il giovane chiamato da lontano, che spesso voleva

Ludwig von Scheffler assistette, durante il semestre estivo del 1876, al corso su Platone, e non riuscì a riconoscere il "suo" Platone, per come gli rimase impressa l'immagine stravolta

Certo, l'uditore approva che il filosofo, che dopo tutto ha poco a che fare con la creazione genuina,

ma fin dove doveva essere spinto e trascinato! Dopo tutto questo saltare dentro e fuori, è a maggior ragione insopportabile quel che fa il professore:

Evidentemente dev'essersi perduta nell'interpretazione di Nietzsche l'autentica differenza che fece in modo che chi giunse alla filosofia si ricordasse dei suoi compagni di caverna e tornasse a liberarli. Perduta, ma per dove, e per che cosa? Per presentare il troglodita solitario, e la clausura come forma di vita

del pensatore:

"…[85] All'uditore era ormai chiaro che

Con il che si spiegava l'aula semivuota; tuttavia, si offriva

(…).

In che senso? Scheffler avrebbe potuto rispondere così: di qualunque cosa parlasse Nietzsche, non parlava di altro che di sé.

Solo due anni più tardi il cronista avrebbe apprezzato l'esattezza, la lungimiranza profetica con la quale Nietzsche aveva parlato di se stesso come di un troglodita, quando alla cerimonia del dottorato di Burckhardt - il

- ricevette abbracci e strette di mano. Si mette a cercare Nietzsche nella sua nuova sistemazione, lontano dalla città, e lo vede, senza essere visto, attraverso una finestra, nascosto nella

Aveva trasformato in caverna la casupola in rovina, e il visitatore non osa

Nietzsche ha imposto la interpretazione del mito della caverna, che certo fondamentalmente aveva molto in comune con il suo disprezzo per Socrate, in quanto figura di colui che sarebbe stato messo a morte proprio per la sua pretesa di far uscire gli altri dalla caverna, come avrebbe segretamente pensato lo stesso Platone.

Dieci anni dopo lo stupore provato per le opinioni di Nietzsche sulla caverna Platonica, intesa come soggiorno permanente del filosofo, a dispetto del mondo, Ludwig von Scheffler si ricorda dell'ultima occhiata lanciata al rifugio di Nietzsche, che l'aveva lasciato Non è più il discepolo di Nietzsche, ma di Burckhardt, quello che si incontra nella di San Lorenzo, davanti alla tomba michelangiolesca dei due Medici, Giuliano e Loren-

zo, con le figure del giorno e della notte insieme con quelle dell'aurora e del crepuscolo. Può darsi che Scheffler abbia riflettuto sull'enigma che nel del suo maestro veniva espresso ancora in forma irrisolta:

[86] Messosi a indagare il suo tema, Michelangelo appunto, guarda la statua ai piedi di Giuliano, la "notte", nella sua posizione impossibile per il sonno, come aveva fatto notare severamente Burckhardt, nella quale nondimeno, in rapporto con le quattro figure, Michelangelo avrebbe

cosa che produsse questo

che poteva essere consentito solo a lui e soltanto una volta:

Di fronte a questa "notte" estrema, quasi impossibile, che

si mette in un'altra luce il ricordo di Burckhardt su Nietzsche, inducendo a pensare la convergenza del notturno di antichità e Rinascimento in quanto ultima parola sui rapporti inesplicabilmente mutati dei due maestri basilesi.

Giustappunto in quel periodo cominciava a diffondersi presso il pubblico la "nuova svolta" della filosofia di Nietzsche, quella del superuomo e di

Scheffler ha in tasca una pagina di giornale con le novità letterarie che provengono dalla Germania, tra cui faceva scalpore il caso del superuomo:

ricorda Scheffler molto dopo la morte di Nietzsche.

[87] Si era assicurato l'uscita dalla caverna prendendo le parti dei sofisti, di Trasimaco e di Callide, nei quali da Fi-

renze si potevano riconoscere i prototipi del "superuomo", facendo sorgere così il sospetto del travestimento:

La soddisfazione di aver trovato ancora lo al di qua del fraintendimento di Platone, permette al ricordo di ritornare a Burckhardt, a come egli aveva descritto la del greco nella sua specularità con l'"uomo demoniaco" del Ri-nascimento. Così i frammenti rimasti della simbiosi e della sintesi basilese furono giunti l'uno accanto all'altro ricordando Burckhardt davanti al mausoleo dei Medici di Michelangelo. E Burckhardt era quello che aveva prestabilito l'uscita dalla caverna.

L'appunto incidentale di Burckhardt riguardo lo sfondo reale della caverna platonica è utile anche per ricostruire il suo punto di vista sulla modalità della caverna di Nietzsche. Le due figurazioni sono sterili e statiche, mentre i "suoi" schiavi delle miniere non hanno nulla dell'ideale dello spettatore, e tutto dell'intreccio tra sofferenza e civiltà, tra tenebre e splendore. Essi non "fanno" la civiltà degli elleni, e tuttavia sono la sua condizione, in quanto a ferro, bronzo, oro e argento. Nel contempo offrono allo storico l'inesauribile metafora per illuminare l'inarrestabile dinamica della storia: dato che la civiltà trae il suo substrato dalle profondità della terra, essa scava sotto il suolo sul quale pone il suo mondo. La misura della sua magnificenza diviene quella del suo rischio. Anche quegli schiavi saliranno, le loro miniere diverranno le catacombe della nuova religione, e la loro uscita dalla caverna sarà la caduta della civiltà alla quale erano asserviti.

Provando a entrare più nel merito del punto di vista di Burckhardt rispetto alla condizione della caverna sotterranea nella sua apostrofe platonica, ci si avvicina d'un tratto alla sua metafora più significativa: quella dello spirito scava-

tore. E' la figura opposta alla statica della caverna filosofica: la modificazione del suolo mediante ciò che succede sotto di esso e in esso non è semplicemente una zona oscura sperimentale. La storia si svolge su di un terreno instabile, ed è essa stessa il contributo stabile a questa instabilità, come nel paradigma degli schiavi minatori. Lo spirito è letteralmente uno scavatore, anzi è un sobillatore[f]:

[88] Il tenore di questa autodefinizione si mantiene fino a quasi tutto il mezzo secolo seguente, fino cioè alla spesso citata lettera di difesa scritta a Nietzsche il 26 settembre del 1886, in riferimento a

Lo spirito, che non può più essere un consolatore, diviene uno scavatore. Non è semplicemente il caso a stabilire che sia questo o quello; c'è un contesto funzionale che fa dello scavatore il precursore del consolatore, e che poi trasforma quest'ultimo a sua volta nello svago tranquillizzante dall'incessante scavare. La metafora contiene l'implicazione pericolosa di una teleologia della storia, nel senso del frammento:

[89] Quel che emerge diviene dunque il senso delle cose che tramontano? O forse la frase va intesa in altro modo, e cioè che il nuovo costi troppo all'antico, perché possa anche giustificare il suo prezzo? La metaforica dello scavatore non consente di decidere su questo. Essa è anche, come del resto molte altre metafore, una scappatoia: grazie a essa è possibile sfuggire all'insopportabile alternativa tra la mancanza di senso della storia e la sua funzionalità, tra l'assenza di consolazione inerente l'esercizio storico e il suo cedere al fascino di altri servizi.

Lo spirito, in quanto scavatore, è caratterizzato da molteplici connotazioni metaforiche. Per prima cosa, e in particolare, non è la volontà, e neppure uno "spirito" al suo servizio. Dire una cosa del genere, nella seconda metà del secolo, aveva la sua importanza. Lo spirito non soffia dove vuole: anzi non soffia affatto, perché scava. Con il che si produce un mutamento del medium, o, per usare la lingua degli antichi, dell'elemento. In effetti si "soffia" nell'aria e si "scava" nella terra. È questo che costituisce l'intensificazione, e non solo né in prima istanza nel senso della "radicalità", come se nella terra si trattasse di andare a trovare "le radici". La terra scavata si riempie di buchi, il suolo non è più sicuro. Se è scavabile, non può più essere una funzione del mondo della vita.

Noi non sappiamo che cosa sia lo spirito e lo definiamo per via negativa distinguendolo dalla materia, dalla recettività, dalla natura. Anche la metaforica assoluta, che si apre al posto del non sapere, ottiene forza espressiva dalle sue configurazioni negative. L'immagine dello spirito che scava sarebbe ancora poco significativa, se non si fosse consolidata nel tempo l'altra immagine, quella dello spirito che soffia o nei casi d'emergenza (pentecostale), mugghia e infuria. Sia che soffi, sia che scavi, è comunque ciò che non dà requie; ma lo scavare è inquietudine senza direzione, senza orientamento, cieco movimento da talpa per il quale occorre attendere di vedere dove sbuchi. Nella parte dedicata alla matematica e alle scienze naturali, Burckhardt, riferendosi al peso e alla popolarità che queste discipline hanno acquisito nel corso del suo secolo, il diciannovesimo, ha detto che si tratta di

90

Per un orecchio tanto raffinato come il suo, è realmente difficile immaginare che abbia inavvertitamente inserito nel

suo testo il “lapsus” acustico: in effetti “dove vada a sbucare”] suona molto simile a “dove vada a parare” Dunque non si tratta né di hegelismo, né di prestito linguistico da Schopenhauer, ma del tentativo di suggerire un’indifferenza tra teleologia e ateleologia, senza insistere sulla domanda circa l’inquietudine e l’instabilità del suolo. La nuova metafora è legata al concetto di destino, giunge a delineare qualcosa di inesorabile che tuttavia non ha a che fare con la “necessità” di una legge storica.

L’argomentazione dello scavatore non riguarda se stesso, tanto meno si può parlare di autocoscienza. Egli non è né il motore né il mosso; piuttosto, crea le condizioni, le urgenze che sollecitano l’azione. Per questo non è né la nottola di Minerva, che è sempre in ritardo, né la folgore, che viene sempre prima del tuono e dell’incendio.

Questo non significa che, nell’incupirsi della storia burckhardtiana, occorra vedere il riassunto delle grandi minacce a cui lo storico riesce a dare un nome. Prima di ogni fattore nominabile di mutamento vi è un sentimento fondamentale che si può articolare soltanto nella direzione della minaccia: quel che è fatale giunge dal basso, l’escavazione del suolo è la forma fondamentale di tutti i mutamenti, i quali sopraggiungono solamente dopo l’esperienza dell’insicurezza della vita. Nel 1875 Burckhardt scrive da Roma[91] di aver udito, durante il viaggio, una parola assennata

Quello che parteggiava per Rastatt sosteneva che fosse più bella della città concorrente, perché era stata minata. L’argomento per Burckhardt è arguto e puntuale quanto basta per spingerlo a riprodurre l’affermazione così come era suonata:

[g] La cosa meriterebbe già di per sé di essere raccon-

tata; ma Burckhardt vi scorge anche la firma dello spirito del tempo: lo stretto legame tra il politico e l'estetico, o per meglio dire il tratto estetico, inquietante e nefasto, del politico. Subito dopo aggiunge:

In quanto procedura che si oppone alle fortificazioni, quella del minare è un'immagine che si avvicina alla situazione che presuppone: l'assedio. Burckhardt ha usato anche questa metafora per descrivere un senso fondamentale di inesorabilità, per via del quale ciò che a un certo punto si approssima inesorabilmente non è nulla di essenziale, ma solo sintomatico. È quel che accade con le ferrovie e le basi politiche delle loro decisioni, come si evinse dal "disastro del San Gottardo", dove i gruppi di maggioranza deliberavano in tutta tranquillità gli investimenti di cui altri si sarebbero fatti carico. Un meccanismo così versatile da sembrare inarrestabile:

92

Il cambio delle dimensioni del mondo della vita, dove cade l'accento di pericoli minacciosi, dipende da esperienze che sono in massimo grado resistenti al controllo e indefinibili. Burckhardt aveva studiato a Berlino dieci anni dopo l'ultima epidemia di colera; la paura di altre ondate epidemiche era ancora palpabile, ma si era escogitato un nuovo mezzo per sfuggire a eventuali incombenti flagelli: i viaggi. Si scappava, come per esempio Schopenhauer nel 1831. Oppure si restava a casa, come Burckhardt che, ancora nel 1884, dovette rinunciare al suo

per via della quarantena del colera.[93] Tutto veniva puntualmente riportato dai giornali. Ben altro era quello che si prospettava: la paura costante del bacillo, l'onnipresenza del pericolo di infezione, con tutte le esagerate reazioni

igieniche, per cui non ci si stringeva più la mano e dopo ogni visita si lucidavano le maniglie; l'invisibile non aveva ancora raggiunto la figura finale dei nuovi gas e delle radiazioni, con l'angoscia che avrebbero comportato.

E' importante tener conto di quel che stava all'orizzonte, quando Burckhardt si riferisce alla "direzione" del processo che giunge "da dentro", per intendere efficacemente il pericolo del suo presente. Nel semestre invernale del 1881-1882 torna a occuparsi dell'epoca della rivoluzione. Ciò che gli faceva problema non era l'invadenza dell'argomento, ma la sana distanza metodologica dal passato di un intero secolo, in quanto difesa dall '
che esercitava la sua influenza anche sullo stesso cattedratico:

94

Alla metaforica "endogena" della storia attuata da Burckhardt, appartiene tutto ciò che si richiami al mutamento formale ontogenetico. Così è per la metamorfosi come la muta di insetti e rettili, perché in tal caso la nuova forma, che si presenta in un modo per così dire impreparato, smentisce le illazioni teleologiche, e tutto fa pensare che in gioco vi sia più l'estetica che la logica. Sempre da Berlino, Burckhardt scrive a Karl Fresenius[h] che per lui la storia continua a essere poesia, senza che ciò voglia dire trasformarla in qualcosa di romantico o fantastico,
piuttosto, la considera uno

a dispetto di quanto sostengono i filosofi, che non vollero restare ai margini del mondo, ma
facendo della storia la
95 Pare ovvia la messa in questione delle metafo-

re della metamorfosi riferite alla storia, al fine di scansare ogni logica finalistica e di salvare il "poetico". Ciò vale a maggior ragione per quanto riguarda l'impiego, di molto successivo, dell'immagine della muta, e in particolare nell'ultimo giorno dell'anno di guerra 1870, quando improvvisamente gli sembrò di vedere implicati i destini dei colti in una dove - salto metaforico! - Per la prospettiva globale di Burckhardt questo evento è decisivo, anche se non ci aveva pensato prima del luglio del 1870, perché in effetti si tratta di un oltraggio alla classica filosofia della storia, così che

96

Le metafore possono svolgere la funzione di evitare una tendenza definitoria: escludono tutto ciò che non si può dire. Burckhardt è filosofo della storia per non vuole parlare la lingua della metafisica idealistica e teleologica. Quanto sia difficile questo tipo di impresa - e non solo per ragioni legate allo spirito del tempo - lo attesta ogni dispiego delle sue fatiche metaforiche. Il disagio apocalittico seguito alla guerra del 1870-1871 e la Comune di Parigi mostrano l'esito linguistico paradossale di una finalità ancora più occulta di quella filosoficamente sanzionata. Così lo storico dell'arte si gode con il retropensiero di servire una potenza superiore, nell'ossequio di un poter fotografare il Vaticano, .[97] Dopo la Comune di Parigi, tutto era possibile in Europa: Ecco, appunto, quanto sia rivelatore quel "vorranno", a cui non è stato possibile sfuggire, dopo e nonostante fosse stata ben aperta la porta del tutto-è-possibile. Lo spirito-scavatore non per-

mette ancora di rinunciare del tutto allo spirito-volontà, come se gli intrighi senza direzione dello scavare non finissero per portare alla luce anche il volere.

Nei suoi viaggi, Burckhardt era un compratore maniacale di fotografie. Come se nelle sue mani e nel quartiere umanistico di Basilea potesse trovar scampo qualcosa di ciò che aveva visto in balia di "un terribile destino". Quella che probabilmente è l'esperienza originaria di questa generazione in quanto a misura della minaccia, l'incendio del Louvre del 1871, ci offre l'occasione unica di gettare uno sguardo sull'amicizia presunta, dubbia e comunque mai provata, tra Burckhardt e Nietzsche. Può darsi che la sorella Elisabeth abbia esagerato con il ma non poteva essersi inventata la scena: quando alle prime notizie del fuoco distruttore della civiltà, ambedue avevano lasciato in fretta e furia il proprio appartamento, ciascuno in cerca dell'altro, in preda all'eccitazione, senza riuscire a trovarsi, finché si incontrarono davanti alla casa di Nietzsche, e

Nietzsche racconterà poi alla sorella con quanta "intimità" si fosse sfogato insieme all'amico: l'

.[98]

Fu questo l'istante in cui sentirono lo scavatore: la sua cieca assenza di fini, la sua perfida imprevedibilità, la casualità con la quale faceva vacillare e scomparire l'eredità millenaria di una civiltà. Fu un momento di del quale ovviamente non sappiamo quasi nulla. Soprattutto non sappiamo fino a che punto la tarda testimonianza della sorella di Nietzsche, riferita all'alleanza di Basilea, valga a giustificare che Burckhardt avesse esercitato

sul fratello. La sua retorica dello scavatore era riuscita anche solo a ritardare il cammino verso la superstoria [ ] dell'eterno ritorno e del superuomo?

Perché giustappunto su "determinazioni" di questo calibro si sarebbe fondata una metaforica dell'evitamento, in quanto esortazione a rinunciare alle grandi aspirazioni. Lo spirito scava, "smotta", crea confusione; il frutto delle sue "creazioni" sono le di cui Burckhardt parla come di fasi in cui il futuro si fa incerto: .[99] L'immagine corrispondente è quella della tettonica di stratificazioni che non costruiscono alcuna relazione di ordine, ma si limitano a esercitare peso, pressione, dilatazione e restringimento:

Il fatto che lo spirito scavatore deriva dall'irrilevante circostanza che non può fame a meno, non può prescindere dalla propria occupazione, quando tutto ciò che ha creato sta e persiste. In ciò consiste la

..[100] Il brusco passaggio dal costruttivo al distruttivo in questo caso è decisamente un effetto del linguaggio, che induce al il quale viene addirittura definito come fino a coinvolgere le dispute storiche della dogmatica cristiana in quanto Quel che resta alla fine è il linguaggio come principio scavatore:
Per questo Roma e proporzionalmente alla sua resistenza, fu

Questo argomento che contempla la reazione dello spirito greco contro se stesso produce delle generalizzazioni:

[101] Nel per la lezione dell' 11 novembre 1868 Burckhardt inserisce una variante al finale di quest'ultima frase:

[102] Il "lavoro continuo", dunque, la sua occupazione endogena, è ciò che rende lo spirito indifferente alle proprie "opere", che appunto sono soltanto le fasi intermedie arbitrariamente stabilite della sua iperattività. Infatti, a margine della frase Burckhardt ha scritto: .[103] E qui sembra esserlo ancora nella figura della storia dove abbandona l'aspetto sotterraneo e assume quello aleggiante, come già sulle acque prima della creazione secondo l'inizio della Bibbia.

Riguardo alle annotazioni apposte ai manoscritti per le lezioni, non c'è modo di sapere se e quando siano realmente confluite nell'esposizione. Non c'è garanzia che la nota a margine dello spirito-scavatore sia stata pronunciata nel corso delle lezioni del semestre 1868-1869, quello in cui sorse il tuttavia Louis Kelterbom garantisce per essa rispetto al semestre invernale del 1872-1873, ai tempi in cui anche Nietzsche stanziava a Basilea: dagli appunti di Kelterbom emerge la crisi di un "grande insieme":

.[104]

Questa idea fondamentale soggiace dunque alla versione abbreviata della questione dello storico, qui in riferimento al diciannovesimo secolo e alla sua

[105] Così si legge già nel

e da qui in avanti lo "scavare" esiste prima del suo soggetto ipostatizzato, anzi lo esige in maniera più che mai implacabile, là dove non si possa utilizzare l'impersonale. A differenza di altre forme come esso sopporta il persistere dell'impersonale, e forse è per questo che Burckhardt l'ha preferito, stando almeno alla quantità di citazioni che l'attestano.[106] È una formula che non obbliga a nulla, ma non serve neppure a nulla, perché non rende visibile la continuità dell'identico principio in direzione contraria, contro se stesso. Da questo punto di vista, il

I è una metafora ancora più forte al fine di evitare ogni filosofia della storia.

Se Nietzsche fosse stato presente a queste lezioni, avrebbe visto il gesto difensivo di tale metaforica come un esempio di prosecuzione dell'ascesi cristianoplatonica che per lui era implicita in tutte le scienze. Togliere allo storico la possibile compiacenza dell'iniziazione alla finalità della storia, per Burckhardt significa confrontarsi con il lettore che predilige i romanzi,

.[107] Chi non riesce a negarsi questo piacere e questo gusto, La semplice esistenza del romanzo storico è già di per sé indizio dell'irresponsabilità della filosofia della storia, nonché delle aspettative di senso e di finalità in essa riposte: una nei confronti di quel che vivono e che si attendono, nella misura in cui il romanzo storico (ai tempi di Burckhardt)

[108] Senz'altro è l'esasperazione di una realtà recalcitrante, resa esteticamente accettabile, tuttavia è anche la quintessenza di ogni aspirazione, al-

la quale si oppone la metaforica evitante dello spirito “scavatore”.

VII. Davanti agli Uomini della *Realschule*[1]

Mettiamo che i greci non fossero vissuti prima di noi: davvero saremmo perduti? Questa domanda, che il positivista praghese Ernst Mach rivolse all'assemblea dell'associazione degli "Uomini della *Realschule*" di Dortmund, il 16 aprile del 1886, anche nell'atmosfera decadente di fine secolo suona ingenua. Perché naturalmente non ci si sentiva perduti, o per lo meno non più di altri prima dei quali i greci effettivamente non erano vissuti, o per i quali era come se non fossero mai vissuti. La domanda è magistralmente retorica, perché costringe a rispondere "no".

Posta seriamente, la domanda potrebbe essere questa: saremmo diversi e a-vremmo o no delle possibilità diverse da quelle che abbiamo, se i greci non fossero vissuto prima di noi? A tal proposito occorrerà discutere se le possibilità di realizzazione dell'uomo siano divenute più ricche per il semplice fatto che i greci siano vissuti prima di noi e che la loro vita non sia stata completamente dimenticata, come è avvenuto invece per molti altri. Il non averli dimenticati potrebbe fungere quanto meno da indizio di una coscienza universale che, nella contingenza storica, avrebbe favorito questo ricordo, questo e nessun altro.

Solo l' illuminista positivista, che fa iniziare la storia degna di tale nome più o meno soltanto con l'episodio della propria esistenza, può considerare tutti i secoli precedenti tanto sciocchi e indegni da trasformare una tradizione in un

compito che assolutamente non sarebbe valsa la pena di affrontare. E questo - cosa che Mach non considera né può sapere - benché il loro interesse per i frammenti conservati della grecità fossero fin troppo di frequente contrari alle proprie tendenze.

Gli Uomini della *Realschule,* nel bel mezzo della *Ruhr,* per quel giorno avevano ingaggiato un alleato che senza dubbio come loro vedeva in quella tradizione una prepotenza, che certamente ci si poteva concedere di mettere in questione, anche se il farlo non era ancora per nulla una moda. Mach non seguì per filo e per segno tutto quel che si era appuntato per l'occasione, per esempio non parlò delle "due culture", che ancora non si chiamavano così, come dal *Notizbuch* del 2 gennaio 1886: *Noia mortale della formazione classica. Chi si occupa della natura non si annoia.*[109] No, certo che no. Come che sia, gli abitanti della caverna platonica avevano già dimostrato quale fosse il prezzo di tale diletto.

Gli argomenti a favore della formazione tradizionale erano conformi alla loro inoppugnabilità. In tal senso Mach si oppone all'affermazione per cui un percorso formativo di tipo umanistico comporterebbe la formazione del gusto secondo il modello antico. Al contrario, si poteva far intervenire un amalgama di realismo e nazionalismo: *Una vera nazione ha il proprio gusto, non lo va a prendere dalle altre. E ogni individuo che sia pienamente tale ha il proprio gusto.* Ma soprattutto, i presunti modelli della retorica antica impediscono la maturazione di uno stile proprio: i giovani studiosi scambiano la stesura delle loro pubblicazioni scientifiche con prove d'arte forense. Con il che, se ne stavano seduti *inconsapevoli sui loro banchi di scuola,* a difendere *inconsapevolmente il punto di vista romano,* scambiando la conoscenza con l'arte oratoria, invece di *spiegare semplicemente i fatti e la verità senza veli.* Già, pensa il lettore un secolo

dopo, ma su quale gusto ha formato la propria retorica il relatore del giorno ospite a Dortmund?

Il nocciolo delle obiezioni è facilmente intuibile: una formazione quanto meno elementare per la matematica e le scienze naturali. Così formati, i giovani cesserebbero di essere *stranieri nel mondo in cui vivono, stranieri nella cultura dell 'epoca che li nutre.* Ma come ci si può impegnare per queste discipline trascurate, che devono poter fare quel che non si può fare in nessun altro modo? Mediante una metafora, le cui origini e radici si trovano giustappunto in quell'ambito che, nelle intenzioni del relatore, andrebbe escluso dalla formazione scolastica.

Dello straniero nel mondo moderno e nella sua cultura si dice: *Ciò che incontra nella natura o nella tecnica, o non gli dice nulla, perché non ha orecchi né occhi per queste cose, oppure gli parla in una lingua incomprensibile.* Il fatto che non "parli", per gli uditori del tempo, è una metafora quasi irriconoscibile; ma mediante lo svolgimento ulteriore della frase si scopre che proprio questa espressione non sia semplicemente una concessione al gusto, ma sia qualcosa che può essere comprensibile o incomprensibile come un "linguaggio".

L'oratore principale dell'assemblea cade con slancio retorico nella trappola metaforica che costringe a proseguire e a svolgere questa trama iniziale: ci dovrebbero essere, come del resto ci sono per i "linguaggi incomprensibili", una grammatica e una filologia. Il modo migliore per imparare a parlare una lingua straniera e adoperarne la grammatica, è praticare una grammatica esemplare prima ancora di ogni rapporto con la natura e la tecnica. Nondimeno, Mach ritiene che la natura sia più adatta a stimolare l'attenzione e le capacità osservative dei discenti. Che cosa ha in mente, che cosa sta ricordando, quando evoca l'impossibilità di dubitare che *le immagini vive e concrete,* riposte nelle materie si-

nora trascurate come la matematica e le scienze naturali, *avranno un effetto attrattivo completamente diverso nello spirito dei giovani*? Completamente diverso rispetto *alle astratte figure d'ombra offerte dallo studio della lingua, rispetto alle quali l'attenzione non si rivolgerà certo spontaneamente, né con lo stesso entusiasmo.* Anche se non sarebbe lecito supporre che Mach, dicendo queste cose, avesse in mente le ombre e le immagini mobili della caverna platonica, si concederà tuttavia che avrebbe evitato a ogni costo questo modello dell'idea tradizionale di formazione, se il successo retorico sul piano dell'*anamnesis* non gli fosse sembrato più sicuro.

Dove e come riconoscere i danni provocati da una formazione prevalentemente linguistico-umanistica, viene tuttavia descritto in una maniera assai più discreta: come il fatto stupefacente di *quanta poca attenzione per i concetti di causa ed effetto* si trovi talvolta nei rappresentanti delle discipline filologiche. Questo si potrebbe forse spiegare con la loro predilezione per gli analoghi rapporti tra motivo e azione. Già, si potrebbe dire, ma allora Mach non ha letto Nietzsche?

Senz'altro conosceva la caverna platonica, e anzi già all'inizio della sua *Analyse der Empfindungen* ["Analisi delle sensazioni"], comparsa giustappunto nel 1886 con il titolo *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* ["Contributi all'analisi delle sensazioni"], introduce l' *ingegnosa finzione poetica della caverna* per descrivere la condizione dell'uomo all'interno di una realtà costituita tanto da esperienze quotidane, quanto da teorie scientifiche.[110] Questa immediata vicinanza temporale non è tanto un accidente psicologico, quanto un sintomo dell'ingarbugliarsi dei rapporti tra scienza e retorica. Nel contempo, racchiude il consiglio di guardarsi da ogni disprezzo retorico per la retorica. Non è tanto facile vivere senza di essa, se non si vuole diventare

stranieri in un mondo che non è fatto solo di fisica e tecnica. Non sospettava Mach che i membri dell'assemblea della *Realschule* seduti davanti a lui, al fine di comprendere la situazione di un "linguaggio incomprensibile", sarebbero stati capaci di orientarsi senza problemi nella caverna platonica? Era stata proprio questa infatti a tematizzare il confronto con realtà fino ad allora sconosciute, con la più reale delle realtà.

Per Mach, la finzione platonica della caverna mostra che l'*idea popolare di una contraddizione tra apparenza e realtà,* sia stata *molto stimolante* per il pensiero filosofico-scientifico. Non si tratta di una concessione da poco, se si considera l'uditorio che aveva di fronte. Anche lo scandalo che provoca il platonismo della caverna è più che altro di tipo quantitativo: ogni contraddizione tra apparenza e realtà *ha svolto sulla nostra visione del mondo un 'influenza eccessiva,* non in quanto impostazione errata, ma perché *non fu pensata fino in fondo.* E non basterebbe questo a giustificare l'esistenza dei pensatori greci, che ci hanno lasciato per lo meno qualche cosa da pensare fino in fondo? Un pensiero che vuol dire depotenziare un'esagerazione mediante la quale il mondo ha finito per *scomparire completamente,* ritirandosi *in invisibili lontananze.*

In un inciso, l'inammissibilità di questo ritiro viene estesa a tutta la filosofia di Mach: là dove si tratta del *mondo, di cui però noi siamo una parte.* Questo sarebbe sufficiente per ammettere il bisogno di correzione che percepiamo rispetto alla differenza tra apparenza e realtà - come accade a *taluni giovani* che sentono parlare per la prima volta di rifrazione e credono perciò di poter mettere in discussione tutta l'astronomia, quando invece basterebbe riconoscere che in questo impedimento della nostra visione del cosmo tutto *si rettifica attraverso una correzione minima e facile da calcola-*

re. Platone aveva ragione di strapazzarci con la sua paideutica della caverna, ma non era una ragione sufficiente.

La "caverna" ottica aveva bisogno soltanto di indici di correzione per risolversi nel più nitido degli intermediari. No, anche in questo caso non saremmo perduti, se i greci non fossero vissuti prima di noi. Ma quanto ci è più gradito essere distolti da un sovraccarico di esigenze, per passare alla lieta e lieve misura di una minima pretesa! In fin dei conti, non si fa che coinvolgere il pubblico degli Uomini della *Realschule* in un contesto plausibile: quello della pedagogia dell'agevolazione illimitata.

Molto più importante è l'inciso sul fatto che siamo una parte del mondo. Perché intendere l'io come parte episodica del mondo, l'io che solo con riluttanza si separa dall'intero e che staccandosi prende consistenza, è il punto di inizio del positivismo di Mach. L'io come nuova caverna: staccarsi da essa e ritornare all'intero, non per essere uno, ma tutto in uno, non può essere una perdita, ma solo guadagno. È questo il comparativo ontologico della caverna platonica nella sua nuova forma che, almeno secondo le intenzioni, dovrebbe essere anche l'ultima, ovvero la simmetria di origine e destinazione, nel cui punto di svolta l'io deve sostenere l'indisposizione della sua caverna identitaria.

Chi è in grado con una sola frase di raggiungere la quintessenza dei propri desideri? Dei tentativi sono stati fatti. Per esempio questo: *Io vorrei essere tutto, ma è escluso.*[111] Così scrive Ernst Mach nel *Notizbuch* del 1895-1896.

Che cosa è escluso? Che non possa essere io, quando fossi il tutto. Questo poteva dare già abbastanza fastidio a chi voleva essere tutto. Tuttavia è ben più decisivo il dato che io non sarei più io, se volessi *essere* una qualunque altra cosa. Non è che l'uno sia ostacolo dell'altro: sono io a fungere da ostacolo per entrambi. Che io sono, esclude del tutto che possa essere altro.

Si apre dunque una breccia che permette di scorgere un sottofondo di desiderio: il desiderio di espellere l'io, toglierlo di mezzo teoreticamente; questo ovviamente non significa poter essere *tutto,* ma almeno *qualcosa* d'altro: quel che si è vissuto *[Erlebte].* Quel che si sviluppa è il concetto limite di esperienza "vissuta" *[Erlebnis],* che è intimamente affratellato con tutte le coeve critiche all'avere, al voler-avere, al voler-avere-di-più: si deve essere pronti ad approssimarsi a *essere il* vissuto nella vita. L'avere non solo si incaglia lungo il cammino, essendo una sorta di tiepidezza e rassegnazione di fronte al "più" del possibile; è altresì il turbamento elementare dell'essere, perché nell'avere non c'è quell'esclusione dell'uno per l'altro. Essere rinuncia è il prezzo che occorre pagare per avere piacere. Non si dovrebbe ignorare che in questo complesso di idee sia presente tutto ciò che, nell'imminente inizio del nuovo secolo, dopo la decadenza della *fin de siècle,* darà slancio al *pathos* giovanile, allo *Jugendstil,* al movimento giovanile.

Nel 1886 Mach aveva già descritto, nell' *Analyse der Empfindungen [Analisi delle sensazioni*], l'"esperienza vissuta originaria" che stava alla base della sua filosofia: *In un limpido giorno d 'estate, all 'aperto, mi parve d 'un tratto che il mondo e il mio io, insieme, fossero un 'unica, aderente massa di sensazioni, che però nell 'io aderivano in modo più forte.*[112] Che questo momento sia stato determinante per tutta la sua visione delle cose, non dice ancora nulla sul genere di questa impressione. Poteva aver trovato il suo *problema*, incalzato dalla domanda su come il soggetto e l'oggetto fossero divenuti *estranei* l'un l'altro, e come fu che il primo riuscì ad affermarsi nella ressa del mondo; ma allo stesso modo poteva anche aver vissuto il suo *ideale,* sospingendosi fino allo stadio finale nel quale soggetto e oggetto torneranno *uniti* e il relativo addensarsi delle sensazioni verrà infine a risolversi nell'io.

La nota scritta dieci giorni più tardi mostra quale delle due tendenze avrebbe preso le mosse da questo vissuto di conversione. Ovvio che, in quanto conversione, non si trattava di una pura "originarietà"; presupponeva quanto meno la lettura, a quindici anni, nella biblioteca patema, dei *Prolegomeni* di Kant, che avevano lasciato un'*impressione indelebile* su di lui, come mai più avrebbe avuto modo di provare. Due o tre anni dopo avrebbe dunque colto quell'evidenza che è alla base dell'"esperienza vissuta originaria": *Improvvisamente sentii quanto fosse inutile il ruolo svolto dalla cosa in sé…*

Tutte le filosofie condividono una certa intolleranza per la scissione tra soggetto e oggetto; preferiscono rifarsi alla "vita" e promettere il ritorno all'esperienza "vissuta" nella sua più pura intensità. Da ogni punto di vista, l'intimità con la vita non è altro che quel che era stata l'intimità del mistico con Dio. Prima di tutto, nell'uno come nell'altro caso, l'ostacolo e il premio sono interscambiabili: l'ostacolo è l'avere, in ogni sua forma, e il premio è l'eliminazione dell'io, e dunque anche la rinuncia alla conoscenza. La conoscenza è irrimediabilmente vincolata alla relazione con l'"avere": non potere o non dover *essere* quel che *ha* è giustappunto il guadagno che essa promette, la salvaguardia della distanza, nonostante la possibilità di andare al di là di questa. L'io può fare qualcosa che sarebbe in grado di distruggerlo e nondimeno trattenerlo prima dell'abisso dell'identità con la "cosa", senza perderla. Questo è diretto agli estatici amici dell'esperienza vissuta: è la "fesseria dell'autoconservazione".

L'amico della conoscenza insiste sul fatto che la mistica della vita non lasci a nessuno la possibilità di godere di quel che gli si concede, né di sfruttare colui al quale si concede. La conoscenza è l'unicità di un esonero che consiste nel non dover essere, e dunque di poter godere. Ciò che sem-

bra una specie di rinuncia affrettata - svuotamento assoluto dell'intimità - è la disciplina che preserva come novità sempre nuove quella che si sarebbe fossilizzata definitivamente sotto forma di realtà unica e irripetibile.

Il flusso della vita fluisce, perché non ha bisogno di diventare nulla di ciò che attraversa fluendo. I concetti prodotti dai suoi "vissuti", non sono degli scarti; sono le forme in cui è possibile avere tutto, o un po' di tutto, senza esserlo. Per questo i concetti non possono smettere di salvaguardare la propria provenienza dal vissuto, e di "praticare" la tensione verso di esso. Vivono senz'altro di una nostalgia vitale che non possono soffocare, né eludere altezzosamente.

Note alla Sesta parte

[a] Del testo esiste una parziale traduzione italiana: G. FORSTER, *Viaggio intorno al mondo,* a cura di N. Merker, Laterza, Bari 1991

[b] Qui *Beleuchtung*, nel senso di illuminazione artificiale.

[c] Il termine tedesco per ricordo, *Erinnerung* - qui scritto in maniera da evidenziarne le componenti: *Er-innerung* - rimanda a una sorta di "intromissione", che in italiano si perde. La frase ironica che chiude il capoverso è l'esplicitazione di questa peculiarità.

[d] Blumenberg si riferisce qui agli *Anfangsgründe der Naturlehre* di Johann Christoph Polycarp Erxleben, editi in sei tomate a cura di Lichtenberg.

[e] La citazione è da F. OVERBECK, *Erinnerung an Friedrich Nietzsche*, in "Die neue Rundschau", 1906, tr. it. di C. Angelino, *Ricordi di Nietzsche,* il Melangolo, Genova 2000, p. 62.

[f] In tedesco *Wühler,* che qui rendiamo in maniera "neutra" con "scavatore", vuol dire anche "sobillatore", "sovversivo", una coincidenza semantica impossibile da rendere in italiano, che occorre tenere presente in tutto questo capitolo.

[g] Nell'originale la frase è in dialetto.

[h] In realtà la lettera, come si evince dal rimando nella nota 95, è datata Basilea 19 giugno 1842.

[i] Il riferimento è alle celebrazioni per i cento anni dalla nascita di Hegel.

[l] La *Realschule* in Germania è la scuola superiore a indirizzo tecnico commerciale; rispetto all'epoca a cui si riferisce il capitolo - gli ultimi decenni del diciannovesimo secolo - la questione dell'istruzione superiore era all'ordine del giorno dell'agenda politica e sociale; Blumenberg si riferisce all'associazione degli "uomini" della *Realschule,* un'istituzione sorta in Prussia per la definizione di programmi didattici specifici, volta a garantire una parità di diritti e di dignità rispetto al tradizionalmente più "nobile" *Gymnasium.* Cfr. A. MARSHALL ELLIOTT, *The Realgymnasium Question,* in "Transactions of thè Modem Language Association of America" 1 (1884-1885), pp. 227-250.

[1] Cfr. G. BERKELEY, *A Description of the Cave of Dunmore,* in *The Works,* a cura di A.A. Luce e T.E. Jes-sop, v. IV, pp. 257-264.

[2] G. FORSTER, *Tagebuch,* 12-13 giugno 1790, in *Briefe und Tagebücher Georg Försters von seiner Reise am Niederreihn, in England und Frankreich im Frühjahr 1970,* a cura di A. Leitzmann, Halle 1893; su questo, cfr. A. LEITZMANN, *Georg und Therese Forster und die Brüder Humboldt. Urkunde und Umrisse,* Bonn 1936.

[3] G. FORSTER, *Über die Beziehung der Staatskunst auf der Glück der Menschheit und andere Schriften,* a cura di W. Rödel, Frankfurt 1966. p. 139 [tr. it: G. FORSTER, *Arte di*

governo e felicità umana, a cura di A. Muscetta, Guaraldi, Rimini-Firenze 1974, pp. 42 ss.]

[4] K. IMMERMANN, *Zwischen Poesie und Wirklichkeit. Tagebücher 1831-1840,* a cura di P. Hausbek, pp. 608 ss. (26 settembre 1837).

[5] *Ivi,* pp. 611-613 (27 settembre 1837).

[6] Cfr. S.FREUD, Briefe , a cura di J.M. Masson,pp. 336-339 (Freud a Fließ, 14 aprile 1898) [tr. it. in *Lettere a Wilhelm Fließ 1887-1904,* Torino 1986, p. 347], Rispetto ai nomi che usa Freud per descrivere il suo ingresso nella caverna, cfr. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos,* Frankfurt a.M. 1979, poi 1986, p. 64 [tr. it. di B. Argenton, *Elaborazione del mito,* il Mulino, Bologna 1991, p. 84].

[7] G.W.F. HEGEL, *Briefe,* a cura di J. Hoffmeister, v. II, p. 266 (lettera a Friedrich Creuzer, fine maggio 1821). Nel 1820 Creuzer aveva incominciato a pubblicare l'opera di Proclo, in tre volumi, comprendendo anche l'*Institutio theologica.*

[8] Cfr. *idem, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* in *Sämtliche Werke,* a cura di H. Glöckner, v. XIX, p. 10.

[9] Cfr. idem, *Vorlesungen über Plato* (1825-1826), a cura di J.-L. Viellard-Baron, p 68 [tr. it. di G.Orsi, *Lezioni su Platone 1825-1826,* Guerini, Milano 1995] : *Ora, negli ultimi trent 'anni, si sono fatte molte costituzioni, e chiunque se ne si sia occupato non troverà difficile farne un 'altra.*

[10] *Ivi,* p. 114.

[11] *Ivi,* pp. 111 ss.

[12] Cfr. PROCLO, *In Platonis rem publicam commentarli,* a cura di W. Kroll, Leipzig 1899-1901, pp. 287-296. Cfr. anche *Commentaire sur le Timée,* tr. di A. Festugière, Paris 1966.

[13] G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Plato,* cit., pp. 69-71.

[14] *Ivi,* pp. 75-77.

[15] *Ivi,* p. 79.

[16] J.W. GOETHE, *Zur Farbenlehre,* a cura di R. Habel, Cotta Gesamtausgabe, v. I, pp. 970-990 [tr. it. parz. di R. Tronçon, *Storia dei colori,* Luni, Milano 1997].

[17] G.W.F. HEGEL, *Briefe an Goethe,* a cura di R. Mandelkow, v. II, p. 297 (lettera a Goethe del 24 febbraio 1821).

[18] *Idem, Vorlesungen über Plato,* cit., p. 112.

[19] *Idem, Briefe an Goethe,* cit., v. II, p. 305 (lettera del 2 agosto 1821).

[20] Cfr. S. KIERKEGAARD, *Der Begriff der Angst,* III § 2, in *Samlede Värker,* v. IV, p. 371, cit. in E. GEISMAR, *Sören Kierkegaard,* Göttingen 1929, p. 24 [tr. it. di C. Fabro, *Il concetto dell 'angoscia,* in *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale,* Sansoni, Milano 1965, pp. 120-128]; a questo proposito cfr. E. Hirsch, *Kierkegaard Studien,* Gütersloh 1933, v. II, pp. 709-719.

[21] Cfr. *Idem, Tagebücher* 1849, ed. or. *Papieren* IX A 331 ; X A 637, cit. in GEISMAR, *Kierkegaard,* cit., p. 41 [tr. it. di C. Fabro, *Diario,* Morcelliana, Brescia 1962, v. I, p. 739 e p. 915, tr. modificata].

[22] Cfr. *ivi,* ottobre 1835 [tr. it. v. I, p. 203].

[23] Idem, *Entweder-Oder II,* in *Samlede Värker,* v. II, p. 149, cit. in Geismar, *Kierkegaard,* cit., p. 168 [tr. it. di A. Cortese, *Enter-Eller,* v. II, Adelphi, Milano 1977, tr. modificata].

[24] Idem, *Tagebücher* 1 agosto 1835.

[25] *Ivi* 1849, p, 427.

[26] MI 849, p. 383.

[27] *Ivi* 1854, p. 638.

[28] *Ivi,* 1849, p. 384.

[29] *Ivi*, 9 giugno 1847, pp. 273-274.

[30] *Ivi* 1854, p. 611.

[31] A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* II (1844), cap. 19, in *Sämtliche Werke,* a cura di W. Löhneysen, v. II, p. 304 [tr. it. cit., p. 1007].

[32] *Ivi,* I, § 31, in *Sämtliche Werke,* cit., v. I, pp. 246-248 [tr. it. cit., pp. 252-253].

[33] *Ivi,* 1,3 § 50, in *Sämtliche Werke,* cit., v. I, p. 337 [tr. it. cit., p. 350]. Per l'uso del termine *Allegorie* è da segnalare la distinzione puramente quantitativa che Schopenhauer stabilisce fra i "tropi": metafora, paragone, parabola, allegoria, *che si differenziano unicamente per la lunghezza e per la ricchezza di rimandi che offrono.* Il loro effetto si coglierebbe completamente nelle "arti oratorie", e in tal senso egli introduce i suoi esempi con un "Con quale bellezza…" o "Con quale forza e incisività…". Questa *natura totalmente figurata* (Siegfried Krakauer) metterebbe in causa una mole di lavoro in termini di autoriduzione, che si mi-stirerebbe nella pretesa di non aver scritto nulla di superfluo - e sarebbe una disgrazia per i suoi lettori.

[34] Cfr. ivi, 3 § 36, in *Sämtliche Werke*, cit., v. I, p. 272 [tr. it. cit., pp. 280-281], Il "mito" non compare nel suo "catalogo dei tropi". A che estensione corrisponderebbe?

[35] *Idem, Der handschrift Nachlaß,* a cura di A. Hübscher, v. III, p. 242 (1826).

[36] Ivi,p. 183 (cartellai, 1824).

[37] *Ivi,* p. 89, nota (in-folio del 1821). L'agitazione contro l'eresiarca della teoria dei colori passa di colpo ai veneratori del suo "sistema del mondo" in quanto "sottana quantitativa", coloro che *stimano il suo merito basandosi sulla grandezza delle masse dal cui movimento egli ha scoper-*

to la legge e la forza naturale che agisce in essa… Senza questo "parametro" non si vedrebbe come mai *per esempio non si stimi un Lavoisier per lo meno tanto quanto Newton.* Questa considerazione, a parte la sua tendenza a parteggiare per la "Dottrina dei colori", non è priva di una certa attualità, per quanto riguarda quel che da allora ne è stato della "storia della scienza".

[38] F. HEBBEL, *Tagebücher,* Wien 1851, in *Werke,* a cura di G. Fricke, W. Keller, K. Pömbacher, v. V, p. 82. Sulla visita di Hebbel a Schopenhauer si veda BLUMENBERG, *Die Sorge geht über den Fluß,* cit., pp. 187-191 [tr. it. cit., 2005[2], pp. 168-175],

[39] A. SCHOPENHAUER, *Über den Willen in der Natur,* la 1836; 2a 1854, *Physische Astronomie,* in *Sämtliche Werke,* cit., v. III, p. 410 [tr. it. cit., p. 135].

[40] *Idem, Der handschriftliche Nachlaß,* cit., v. III, pp. 291-294 (cartella II, 1826): *In tal modo, tanto più emerge una parte del mondo, quanto più perdiamo di vista l'altra.*

[41] *Idem, Über den Willen in der Natur,* in *Sämtliche Werke,* cit., v. III, pp. 414-418 [tr. it. cit., p. 140],

[42] *Idem, Der handschriftliche Nachlaß,* cit., v. III, p. 292 (cartella II, 1896).

[43] *Idem, Über den Willen in der Natur,* in *Sämtliche Werke,* cit., v. III, p. 417 [tr. it. cit., p. 143].

[44] *Ivi,* p. 320, in *Sämtliche Werke,* cit., v. III, p. 320 [tr. it. cit., p. 27].

[45] F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches* (1876-1878), I § 6, in *Gesammelte Werke,* Musarion, v. VIII, p. 22 [tr. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano,* v. I, in *Opere di Friedrich Nietzsche,* a cura di G. Colli e M. Montinari, v. IV/ii, Adelphi, Milano 1965]

[46] Idem, *Menschliches, Allzumenschliches,* II, 1 § 118, in *Gesammelte Werke,* cit., v. IX, p. 100 [tr. it. cit., v. IV/iii].

[47] *Ivi,* 1 § 119.

[48] *Idem, Also sprach Zarathustra,* IV, *Das Zeichen,* in *Gesammelte Werke,* cit., v. XIII, p. 414 [tr. it di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra,* in *Opere di Friedrich Nietzsche,* cit., v. Vl/i, *Il segno].*

[49] *Ivi,* IV, *Der Schatten,* in *Gesammelte Werke,* cit., v. XIII, pp. 343-347 [tr. it. cit., *L'ombra]*

[50] Cfr. ivi, IV, *Der freiwillige Bettler,* in *Gesammelte Werke,* cit., pp. 338-342 [tr. it. cit., *Il mendicante volontario],*

[51] *Ivi,* IV, *Die Begrüßung,* in *Gesammelte Werke,* cit., pp. 352-358 [tr. it. cit., *Il saluto].*

[52] *Ivi,* IV, *Vom höheren Menschen,* in *Gesammelte Werke,* cit., pp. 362-373 [tr. it. cit., *Dell 'uomo superiore],*

[53] *Idem, Briefwechsel,* III/3, a cura di G. Colli e M. Montinari, pp. 33 ss. (lettera a Franz Overbeck, Nizza 31 marzo 1885).

[54] Idem, *Briefwechsel,* III/5, p. 93 (lettera a Franz Overbeck, Sils Maria 17 giugno 1887: *Dopo un richiamo come quello che fu il mio Zarathustra, emerso dal più profondo dell'anima, non udire un suono di risposta, niente di niente, se non la silenziosa solitudine, ormai moltiplicata mille volte… tutto questo ha qualcosa di spaventoso al di là di quanto si possa pensare).*

[55] Idem, *Also sprach Zarathustra,* IV, *Das Eselsfest,* in *Gesammelte Werke,* v. XIII, pp. 396-400 [tr. it. cit., *La festa dell'asino].*

[56] *Ivi,* IV, *Das trunkene Lied,* in *Gesammelte Werke,* cit., pp. 401 ss. [tr. it. cit., Blumenberg cita il capitolo dello *Zarathustra* seguendo l'indicazione data da Nietzsche nel manoscritto per la stampa, che suona *Il canto ebbro:* nell'edizione Colli-Montinari, che qui si segue, il capitolo si intitola *Il canto del nottambulo].*

[57] Cfr. *idem, Briefwechsel,* III/3, cit., pp. 443 ss. (lettera a Heinrich Köselitz, Sils-Maria 3 settembre 1883: *Questa Engadina ha visto nascere il mio Zarathustra. Ho appena ritrovato il mio abbozzo dei pensieri che poi vi ho intrecciato; sotto c 'è scritto: "Primi d'agosto 1881 a Sils Maria, a 6000 piedi al disopra del mare e molto più in alto di tutte le cose umane! "* [tr. it. di M.L. Pampaioni Fama e M. Carpitella, in *Epistolario di Friedrich Nietzsche,* a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2004, v. IV, pp. 420-422]. Con la terza parte avrebbe raggiunto toni ben più cupi, ma poi: *Alla fine TUTTO diventa luminoso.* Per la prima edizione del frammento, cfr. *Gesammelte Werke,* v. XIII, p. 418 [tr. it. di M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche,* cit., v. V/ii, p. 380; i *lineamenti di un nuovo modo di vivere* citati da Blumenberg si possono leggere invece, nello stesso volume, alle pp. 405-406],

[58] Idem, *Briefwechsel,* III/l, cit., p. 475 (lettera a Franz Overbeck, Nizza 6 febbraio 1884): *Del resto l'intero Zarathustra è un 'esplosione di forze che si sono accumulate nel corso di decenni: esplosioni di questo genere possono facilmente mandar per aria anche chi le innesca…* [tr. it. in *Epistolario di Friedrich Nietzsche,* v. VI, cit., p. 451].

[59] *Ivi,* pp. 473 ss. (lettera a Ernst Schmeitzer, Nizza 6 febbraio 1884) [tr. it. cit., pp. 448-449], Dopo la correzione delle ultime bozze di stampa della terza parte, scrive a Heinrich Köselitz: *Anche il finale della mia "sinfonia " è di Sua soddisfazione?* (p. 491) [tr. it. cit., p. 466].

[60] *Ivi,* p. 455 (lettera a Franz Overbeck, Genova 9 novembre 1883) [tr. it. cit., p. 430],

[61] *Ivi,* pp. 466-s. (lettera a Franz Overbeck, Nizza 25 gennaio 1884) [tr. it. cit., pp. 443-444],

[62] *Idem, Also sprach Zarathustra,* IV, *Das Zeichen,* in *Gesammelte Werke,* cit., pp. 411-414 [tr. it. cit., *II segno],*

[63] *Idem, Aus derZeit der "Geburt der Tragödie",* 1870-1871, in *Gesammelte Werke,* cit.,v. III,p.388ep. 391.

[64] Cfr. K. GRÜNDER (a cura di), *Der Streit um Nietzsches "Geburt der Tragödie ". Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U.* v. *Wilamowitz-Möllendorff,* Hildesheim 1969, pp. 15-26.

[65] F. NIETZSCHE, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile,* 1880-1881, *Vorrede,* 1886, in *Gesammelte Werke,* v. X, p. 3 [tr. it. di F. Masini e M. Montinari, lievemente modificata*, Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali,* in *Opere di Friedrich Nietzsche,* cit., v. V/i, p. 3]: *In questo libro troviamo all 'opera un "essere sotterraneo ", uno che perfora, scava, scalza di sottoterra.* Cfr. K..H. STIERLE, *Der Maulwurf im Bildfeld. Versuch zu einer Metaphemgeschichte,* in "Archiv für Begriffsgeschichte" XXVI (1982), pp. 101-143 (in particolare, p. 121 ss.). Stierte mette in chiaro in che misura la metafora della talpa assorba quella della caverna, nella rinuncia a una topografia compatta, ma soprattutto nel fatto che essa consideri il *suolo* come un "fuori" rispetto alle viscere della terra, un "fuori" sotto il quale ha luogo la dinamica dello scavo che ne compromette la compattezza.

[66] F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra,* III, *Der Gesenende* 2, in *Gesammelte Werke,* cit., v. XIII, p. 277 [tr. it. cit., *Il convalescente],*

[67] *Idem, Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft,* 1885, IX § 289, in *Gesammelte Werke,* v. XV, p. 254 [tr. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofìa dell'avvenire,* in *Opere di Friedrich Nietzsche,* v. VI/ii].

[68] Cfr. *idem, Zur Genealogie der Moral,* 1887, III § 24, in *Gesammelte Werke,* cit., v. XV, p. 435 [tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale,* in *Opere di Friedrich Nietzsche,* cit., v. VI/ii],

[69] *Idem, Jenseits von Gut und Böse,* cit. II § 29, in *Gesammelte Schriften,* cit., p. 44 [tr. it. cit.],

[70] *Idem, Zur Genalogie der Moral,* III § 24, in *Gesammelte Schriften,* cit., p. 435 [tr. it. cit.],

[71] La lettera è citata nell'appendice del volume XXI della Musarion-Ausgabe, come *la prima testimonianza che possediamo di Nietzsche riguardo alla stesura della sua biografia* (in *Gesammelte Schriften,* cit., v. XXI, p. 287).

[72] F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist,* 1888, *Warum ich ein Schicksal bin* § 6, in *Gesammelte Schriften,* cit., v. XXI, p. 282 [tr. it. di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è, Perché io sono un destino* § 6 Adelphi, Milano 1969, p. 142],

[73] *Ivi, Menschliches, Allzumenschliches* § 1, in *Gesammelte Schriften,* cit., p. 236 [tr. it. cit., p. 86, con lievi modifiche].

[74] *Idem, Die fröhliche Wissenschaft,* 1882, III § 108, in *Gesammelte Schriften,* XII, p. 141 [tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza,* in *Opere di Friedrich Nietzsche,* cit., v. V/ii],

[75] *Idem, Briefwechsel,* cit., v. III/6, p. 112 (lettera di R. von Seydlitz a Nietzsche, Corfù 12 novembre 1887) e III/5, p. 248 (risposta di Nietzsche, Nizza 12 febbraio 1888).

[76] Cfr. H.F. PETERS, *Zarathustra's Sister. The Case of Elisabeth and Friedrich Nietzsche,* New York 1977; versione tedesca dell'autore, *Zarathustras Schwester,* München 1983, pp. 269 ss.

[77] *Bachofens briefliche Äußerungen,* in Johann Jakob Bachofen, *Gesammelte Werke,* a cura di K. Meuli, v. X, pp. 378, 174, 184,202.

[78] J. BURCKHARDT, *Briefe,* ed. critica completa a cura di M. Burckhardt, v. VIII, p. 63 (lettera di Burckhardt a Jacob Oeri, Berlin 2 agosto 1882) e p. 67 (lettera a R. Gruniger, Berlin 17 agosto 1882). Per la storia dell'altare di Pergamo

"a Berlino", cfr. H.J. Schalles, *Der Pergamonaltar. Zwischen Bewertung und Verwertbarkeit,* Frankfurt, 1986, pp. 5-15.

[79] J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte,* v. II/2.3, in *Gesammelte Werke,* v. V, Darmstadt 1956, p. 151, nota 256.

[80] *Idem, Briefe,* cit., v. V, pp. 222 ss. (lettera a Nietzsche, Basel 25 febbraio 1874).

[81] *Ivi,* v. I, p. 201 (lettera a G. Kinkel, Berlin 13 giugno 1842).

[82] Cfr. L. KELTERBORN, *Erinnungen,* 1901, cit. in S.L. Gilman (a cura di), *Begegnungen mit Nietzsche,* Bonn, 2a ed. 1985, p. 108.

[83] M. VON MEYSENBUG, *Der Lebensabend einer Idealistin,* Berlin 1898, p. 50.

[84] J. BURCKHARDT, *Briefe,* cit., v. IV, p. 224 (lettera a E.A. Seemann, Basel 29 novembre 1889). Nel capitolo "Quel che devo agli antichi" del *Crepuscolo degli idoli,* § 4, Nietzsche aveva scritto: *Chi si è dato tutto allo studio dei Greci, come il più profondo conoscitore della loro civiltà che sia oggi vivente, come Jakob Burckhardt a Basilea, ha compreso subito che con ciò qualcosa era stato fatto: Burckhardt inserì nella sua* Civiltà dei Greci *un capitolo speciale sul fenomeno in questione,* in *Gesammelte Werke,* cit., v. XVII, p. 156 [tr it. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche,* cit.,v. VI/iii.]

[85] L. VON SCHEFFLER, *Wie ich Nietzsche kennen lernte,* in "Neue Freie Presse", Wien, 6 e 7 agosto 1907, cit. in GILMAN (a cura di), *Begegnungenmit Nietzsche,* cit., p. 266.

[86] BURCKHARDT, *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuß der Kunstwerke Intaliens,* 1855, in *Gesammelte Werke,* cit., v. X, pp. 75 ss. [tr. it. di P. Mingazzini e F. Pfister, *Il*

Cicerone. Guida al godimento delle opere d'arte in Italia, Rizzoli, Milano 1994],

[87] L. VON SCHEFFLER, *Wie ich Nietzsche…,* cit., pp.367 ss.

[88] J. BURCKHARDT, *Briefe,* cit., v. I, p. 204 (lettera a W. Beyschlag, Berlin 14 giugno 1842); cfr. la complementare lettera a Nietzsche, in *Briefe,* cit., v. IX, pp. 50 ss.

[89] *Idem, Historische Fragmente,* a cura di E. Dürr, Stuttgart 1942, v. III § 2.

[90] *Idem, Weltgeschichtliche Betrachtungen,* a cura di J. Oeri (1904), v. I, 4: *Natur und Geschichte,* in *Gesammelte Werke,* cit., v. IV, p. 17. Il testo originale delle lezioni del semestre invernale 1868-1869, *Über das Studium der Geschichte,* che ovviamente giunge troppo tardi per la storia degli effetti, arricchito dalla prima versione del semestre estivo 1851, *Einleitung in das Studium der Geschichte,* è inclusa ora nell'edizione curata da Peter Ganz, München 1982.

[91] *Idem, Briefe,* cit., v. VI, p. 15 (lettera a R. Grüninger, Roma 1 aprile 1875).

[92] *Ivi,* pp. 79-81 (lettera a F. von Preen, Basel 27 febbraio 1876).

[93] Cfr. *ivi,* v. VIII, p. 217 (lettera a G. Stehelin, 2 agosto 1884).

[94] *Ivi,* v. VII, p. 299 (lettera a M. Alioth, 19 novembre 1881).

[95] *Ivi,* v. I, p. 208 (lettera a K. Fresenius, Basel 19 giugno 1842).

[96] *Ivi,* v. V, p. 118 (lettera a F. von Preen, Basel 31 dicembre 1870).

[97] *Ivi,* pp. 261-262 (lettera a H. von Geymüller, Basel 27 dicembre 1874).

[98] E. FÖRSTER-NIETZSCHE, *Nietzsche und Jakob Burckhardt: Briefwechsel mit Einleitung,* in "Die neue

Rundschau" X (1899), pp. 151 -161, cit. in GILMAN, *Begegnungen mit Nietzsche,* cit., pp. 176 ss. In questo testo, tra l'altro, si riporta una battuta di Cosima Wagner, in merito al rifiuto da parte di Nietzsche dell'in-vito a Greifswald: *È chiaro che a lei importa soltanto di Jakob Burckhardt a Basilea.*

[99] J. BURCKHARDT, *Über das Studium der Geschichte,* a cura di P. Ganz, p. 205. Quel che viene "portato alla luce" è *qualcosa che stava già sotto, senza che lo si sapesse.* Diviene visibile più con lo "spostamento", che con lo "scavare", ma men che mai con i *fermenti nascosti e improvvisi* a cui ci si riferisce nel contesto immediatamente successivo.

[100] *Ivi,* pp. 114 ss. In questo caso Burckhardt segue lo spunto della storia di Atene: *su tutto il politico* sarebbe sopraggiunta una *rapida e scellerata degenerazione,* e in ciò consisterebbe l'alto *valore di un unico paradigma.*

[101] *Ivi,* p. 158.

[102] *Ivi,* p. 229; per la metafora della decomposizione, cfr. anche pp. 162, 208.

[103] *Ivi,* p. 229, nota 18. L'espressione *Wühler* ["scavatore", ma - come già segnalato - anche "sovversivo"] aveva un riferimento politico attuale a Basilea. Burckhardt aveva già avuto occasione di adoperarla rivolgendosi a Gottfried Kinkel (lettera del 13 giugno 1842; cfr. *Briefe,* v. I, p. 202): *Per quel poco che mi riguarda, non vorrei mai essere un sovversivo [Wühler] né un rivoltoso.*

[104] *Ivi,* pp. 43-44; introduzione del curatore, che cita dalla postfazione consultata dal lascito di Burckhardt (biblioteca universitaria di Basilea).

[105] *Ivi,* p. 150.

[106] Cfr. *ivi,* pp. 100, 148, 158-159,205,213,225,262, 355, 371,413.

[107] *Ivi,* p. 127, già nella prima lezione, *Einleitung in das Studium der Geschichte,* 1851.

[108] *Ivi,* p. 108.

[109] Cito le annotazioni di Mach dall'edizione predisposta da Manfred Sommer, in R. HALLER-F.STADLER (a cura di), *Ernst Mach. Werk und Wirkung,* Wien 1988,pp. 167-210(qui: p. 185). Di grande utilità mi è stato inoltre M. SOMMER, *Evidenz in A ugenblick. Eine Phänomenologie der reine Empfindung,* Frankfurt 1987.

[110] Cfr. MACH, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen,* Prag 1885, Wien 1900[2], Wien 1901[3], Wien 1911[6], Jena 1922[9]; nuova ed. Darmstadt 1985, p. 9 [tr.it di L. Sosio, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto tra il fisico e lo psichico,* Feltrinelli, Milano 1975].

[111] *Idem, Notizbuch,* a cura di M. Sommer, cit., p. 192. Il desiderio dell'io di essere tutto, non è pura *hybris,* ma è già predisposto nella sua genesi mediante agglutinazione in quanto sua inversione: *L'io può ampliarsi tanto da inglobare il mondo intero (Die Analyse der Empfindungen,* cit., p. 10). Il limite dell'io è indeterminato e differibile. Così l'io si rimpicciolisce nelle situazioni di depressione: *Sembra che una parete lo separi dal mondo (ivi,* p. 10, nota 1). Dal momento che la natura incavernata della formazione dell'io, nel suo contrapporsi al mondo, diviene sempre più patologica, l'agglutinamento delle sensazioni diviene un peso.

[112] *Idem, Die Analyse der Empfindungen…,* cit., p. 24, nota 1.

Settima parte

Altre prigionie (ma non ultime)

I. Dentro come fuori, fuori come dentro

Are not the mountains, waves and skies, a part
Of me and of my soul, as I of them?

BYRON, *Child Harlod*

La forza espressiva delle immagini della caverna si fonda, a quanto pare, sul senso della differenza tra "dentro" e "fuori", una distinzione in cui ci imbattiamo con gran facilità, come se comprendere che cosa voglia dire fosse la cosa più ovvia del mondo. L'interiorità può talvolta finire discreditata, intesa cioè come rifugio dalle urgenze e dalle responsabilità; l'esteriorità, nella sua forma "pura", è sempre stata considerata un modo per dire la superficialità. Certamente questa dualità ha perduto il *pathos* inaugurato dalla formula di Agostino: *vanitas foris, veritas intus.* Questo, al di là dell'autocoscienza del superamento del dubbio cartesiano, penetra nella filosofia moderna e va a cozzare contro i suoi "idealismi" e gli sforzi per confutarli. Quel che conta non è neppure il dubbio se l'"io" del *cogito* cartesiano possa essere collocato a titolo di una realtà chiara e distinta, nella misura in cui questa non è tutto ciò che sta "fuori". Detto nella maniera più elementare, è prima di tutto la domanda su come siamo arrivati alla comprensione di che cosa *significhi* "dentro" e "fuori".

Quel che occorre tuttavia è pensare ancora una volta allo sventurato che fa ritorno nel mito platonico della caverna e

al suo tentativo di convincere i compagni di prigionia, e cogliere un problema che là non si era posto né tantomeno riconosciuto: come spiegare, a chi era stato un troglodita per tutta la sua esistenza, sempre che voglia prestare ascolto, il presupposto generale, cioè che i prigionieri si trovano in uno spazio interno chiuso e che c'è un mondo esterno, nonché un'uscita che vi conduce. Prima di poter esigere la prova che al di fuori di noi possa, o addirittura *debba* esserci qualcosa d'altro - come nella *Confutazione dell'idealismo* di Kant - dobbiamo porci un'altra domanda: da dove traiamo questa differenza di significato e su quale "visione" si fonda? Che questa domanda precedesse ogni ricerca di prove, l'ha detto per primo Lichtenberg, con la sua solita sobrietà: *Certo è molto difficile dire come arriviamo al concetto di "fuori di noi"*, *dal momento che è soltanto dentro di noi che effettivamente avvengono le sensazioni...*[1] Ricorrendo alla precisione del latino, suggerisce di far derivare *extra nos* da *prae-ter*, come sua visualizzazione spaziale. Se qualcuno che da sempre abiti dentro una caverna riuscisse - tramite una qualunque visione - a capire che cosa sia una caverna, e a comprendere di viverci dentro, potrebbe chiedersi se ci siano delle altre caverne oltre la sua. Il "fuori" in tal senso sarebbe un "al di fuori di noi" nella figura del sempre-uguale, ma in nessun caso sarebbe il "fuori" rispetto al "dentro" di questa o di un'altra caverna, come aveva richiesto il mito platonico del-l'"uscita". Con un tale *praeter nos* non si sarebbe compreso, né tanto meno azzardato, nessun *extra nos.* Si sarebbe trattato soltanto dei "dentro" delle altre caverne, senza neppure badare ai loro esperibili rapporti. È un problema analogo a quello dell'identità del riflesso: nello specchio non basta riconoscere molte affinità con se stessi per poter riconoscere *se stessi,* e a maggior ragione non è sufficiente a ottenere da ciò il concetto di un *altro io.*

L'insistenza di Lichtenberg sull'origine della dualità dentro-fuori ha a che fare tanto con la sua problematica perso-

nale, quanto con il suo sospetto che la ragione deH'Illuminismo sia naufragata in un ambito essenziale della sua "competenza", dove avrebbe dovuto rendersi manifesta la convergenza tra critica dei pregiudizi e ricerca della felicità: una forma di resistenza alla moda della fisiognomica. Questo sviamento dell'accesso al dentro tramite il fuori sembrava resistere all'attenzione della ragione. Veniva incontro al bisogno di "scambiare" il dentro e il fuori, un bisogno che si affermava in maniera ancora più forte rispetto ad altri impulsi a infrangere la ragione. L'associazione di Lichtenberg è drastica: *Volevo evitare che si facesse fisiognomica in nome dell 'amore umano, così come un tempo si accendevano fuochi e roghi in nome dell 'amore di Dio.* La formula, con la quale Lichtenberg si sarebbe infine opposto all'interpretazione dei *segni sulla fronte* - non dissimili dai *segni celesti* -, esibisce la maggior distanza tra il fuori e il dentro: *Che salto smisurato quello dalla superficie del corpo all'interiorità dell 'anima!*[2] Fu proprio questo salto che Kant non aveva saputo completare nella "Confutazione dell'idealismo" della seconda edizione (1787) della prima *Critica.* Era riuscito soltanto a mostrare che la definizione del tempo come forma del senso interno dipendeva da una datità nello spazio in quanto forma del senso esterno - quindi una "idealità" dipendeva dall'altra, l'interno dall'esterno. Così facendo, però, risultava una mera dualità all'interno di un "idealismo" reso inconfutabile. Gli *a priori* della sensibiltà kantiana, al contrario del salto "smisurato" di Lichtenberg, stavano quanto mai vicini, in un rapporto di reciproco condizionamento che Kant non riuscì mai a chiarire del tutto. La grande differenza di Lichtenberg e la piccola differenza di Kant si fronteggiarono, cronologicamente parlando, a un decennio di distanza l'una dall'altra: la prima versione dello scritto polemico di Lichtenberg comparve nel 1777 nel "Göttinger Taschen Calender" per il 1778.

La rinuncia ad accedere all'intemo dell'altro attraverso l'esterno, dunque la rinuncia alla fisiognomica, ha forse qualcosa a che fare con la "ricerca" della direzione contraria, l'autocoscienza? No, anzi: anche il sé, questo *auto-* della coscienza, cessa di essere. Non finisce con la perdita della sostanzialità, ma con la trasposizione dall'"esperienza" interna a quella esterna, compiutasi nella critica della ragione. Presupposto generale è la dottrina dell'autoaffezione. Il sé non ci è dato "in quanto sé". E questo significa che dentro si ripresenta di nuovo il "comparativo ontologico": quel che in noi è più intimo dello stesso sé dell'esperienza interiore. Sembra di risentire il *veritas intus* di Agostino, ma nessuno voleva ammetterlo. Perché voleva dire - al di là di ogni posizione "precartesiana" - che nell'anima vi era qualcosa di "più intimo" dell'anima stessa (*interior animae quam ipsa sibi).* Solo Dio, che l'aveva fatta, poteva conoscere questa intimità: *tu autem, Domine, scis eius* (sc. *spiritus hominis*) *omnia, qui fecisti eum?* È la prima applicazione del principio secondo il quale la conoscenza di qualcosa si basa sull'averla fatta. Pesante argomento contro la pretesa della conoscenza di sé e pertanto a favore dell'estromissione dell'intimità di sé come limite di ogni datità.

Dei trogloditi può parlare solo chi non sia tale. In un certo senso la caverna è invisibile da dentro come da fuori. Al di qua della definitività delle idee platoniche, che a suo modo pone fine al "comparativo ontologico", la differenza tra dentro e fuori si fa indecidibile: chi propendesse per il fuori, dovrebbe pensare a un altro dentro che gli risulterebbe pressoché impossibile da percepire e da descrivere, così come accadeva ai prigionieri con la caverna, della quale essi non sapevano nulla, presi com'erano dalle "fragorose ombre". Chi descrive la caverna, lo fa con categorie che non può aver trovato in essa; chi vuol descrivere che cosa sia il fuori della caverna e dove conduca l'uscita, deve aver capito qualcosa che per chi lo sta ad ascoltare non è nemmeno

immaginabile. In tal misura chi vive dentro la caverna risulta inaccessibile a ogni procedura descrittiva per chi giunga da fuori, e viceversa. Il gesto di rifiuto da parte di Lichtenberg nei confronti dell'invasione fisiognomica dell'interno si compie anche a danno dei passaggi e degli ampliamenti che questo interno avrebbe potuto compiere verso l'esterno: zittire questa presunta lingua dei segni sulla fronte è una forma di difesa, e nel contempo è uno sbarramento. Il superamento dell'alternativa "gnoseologica" tra realismo e idealismo non è soltanto la liberazione da domande insolubili, è anche l'essere abbandonati alla mercé di un'interdizione linguistica. Come per esempio nel punto in cui queste linee convergono, come dice Heidegger: *Se per l'esserci non c'è un "fuori", è assurdo anche parlare di un "dentro".*[4] E non è l'unica cosa a divenire "assurda". Il bilancio delle perdite è più grave.

Al ritorno dalla campagna di Francia, per vie decisamente traverse, Goethe passò anche per Duisburg, nel novembre del 1792, dov'era professore di filosofia quel Friedrich Viktor Leberecht Plessing con il quale aveva allacciato *un rapporto sentimental-romanzesco* durante il viaggio attraverso la Selva Ercinia, nell'inverno del 1777, e che ora si apprestava a rivedere. Ai tempi del loro primo incontro, Plessing si era già presentato per lettera come un "tipo Werther", e quando Goethe arrivò a visitare gli stabilimenti minerari dell'Ercinia a Wernigerode, egli pensava a lui come a un *uomo meraviglioso,* figlio del locale sovrintendente, e si mise a cercarlo finché non l'avesse riconosciuto. Il fisionomista che era in Goethe si mise al lavoro e colse il *tratto compassionevole* di un uomo che *non aveva mai avuto notizia del mondo esterno, ma che aveva rivolto ogni sua forza e inclinazione verso l'interno,* fino a essere *sul punto di sprofondare.*[5] Un aspirante della caverna, dunque, che occorreva salvare con il rimedio del "più-reale", una *svolta rapida e convinta verso la natura.* Il giovane Plessing, sentendo un

estraneo che gli parlava di *contemplazione della natura* e che gli prometteva salvezza, si spazientì, *come quando ci si comincia a irritare per una lingua straniera e confusa di cui non si riesce a cogliere il senso.* È così che Goethe sperimentò in un certo senso la condizione del personaggio platonico che ritorna dai suoi compagni di caverna, solo che, al ritorno dalla natura, trovandosi di fronte questo individuo isolato e bizzarro, si accorse che gli mancavano le parole per parlare con chi era a tal punto straniero nel mondo.

Goethe comprese che avrebbe dovuto raccontargli "una storia" - e allora gli raccontò del suo viaggio invernale nell'Ercinia, finché giunse a parlargli come se niente fosse di una caverna, senza fame un'allegoria della presente difficoltà di intesa. Lo strano tipo, che "non voleva farsi raccontare nulla", è di nuovo colto di sorpresa. Si trattava della caverna di Baumann, presso Rübeland, alla cui menzione l'ospite interruppe Goethe, dicendo che non valeva la pena arrivare sin là, perché quel luogo *non sarebbe mai stato all 'altezza dell 'immagine che si era creato nella fantasia.* E' come una competenza tra caverne, a cui non si è mai pensato, nella quale l'immaginazione all'interno della caverna reale, nonostante tutte le protezioni contro l'esterno, non è in grado di fare nulla riguardo alla sua stessa caverna, che non ha bisogno della natura e delle sue volte. Goethe si ricorda di quanto spesso - e in particolare in quel decennio wertheriano - aveva dovuto sperimentare che l *'uomo allontana da sé una realtà limpida, quando ha di fronte il torbido fantasma della propria forza immaginativa.*

Per questo nulla più lo meraviglia. Nemmeno quando, chiedendo come si immaginasse la caverna, per tutta risposta gli venne offerta una descrizione *dell 'anticamera del regno plutonico, che quasi neppure il più audace degli scenografi avrebbe osato immaginare.* La sollecitudine paideutica era tanto vana, il rifiuto dell'uscita per la realtà della natura così

categorico, che *nulla in questo mondo avrebbe dovuto e potuto bastargli:* si sarebbe sempre più *rinchiuso nel suo intimo.* Ora, con quest'ultima battuta, Goethe va al di là di quel che era accaduto nella scena platonica del ritorno nella caverna.

Tuttavia Goethe - sempre nei suoi ricordi duisburghesi del 1792, riferiti al 1777 -, non volendo accontentarsi del fiasco "socratico", e desiderando quanto meno accennare a una prima opposizione ad Aristotele, descrive il congedo da Plessing anche come un distogliersi dalla sua caverna immaginaria e un rivolgersi alla vista del cielo: *Uscendo, trovai il cielo completamente rischiarato, luccicante di stelle, le strade e i palazzi coperti di neve, mi fermai su un ponticello e contemplai la notte invernale del mondo.* È come se lui stesso avesse urgente bisogno del rimedio che aveva utilizzato invano, per liquidare ciò che ora chiamava "avventura". Il momento della contemplazione coincide con la ferma risoluzione *di non vedere mai più quel giovane.* Dunque anche di tralasciare tutta quella massa di nozioni e insegnamenti che lui stesso aveva tanto generosamente contribuito ad arricchire. Alle prime luci del giorno lasciò Wernigerode, una fuga che non sarebbe stata l'ultima della sua vita. E neppure l'unica la cui eco l'avrebbe raggiunto di nuovo.

Infatti proprio a Wernigerode era stato raggiunto dall'eco di una fuga: la figura della fuga dalla vita, il *Werther*, nella forma del giovane Plessing con la sua fantasia della caverna. Già il settimo frammento del romanzo epistolare, che porta la data 22 maggio 1771, presenta il repertorio dei "limiti" delle nostre necessità e delle nostre energie, così come della forza immaginativa che vi si ribella, la cui quintessenza è la derealizzazione della vita: *Che la vita sia solo un sogno è già stato presentito da molti e anche in me nasce spesso questo pensiero.* L'energia e l'intelligenza dell'uomo sono rinchiuse nelle anguste costrizioni dell'au-

toconservazione, al solo scopo di *prolungare la nostra misera esistenza,* mentre *se ci dichiariamo soddisfatti su certi punti delle nostre speculazioni, lo facciamo solo per una trasognata rassegnazione.* Così da questo squilibrio tra esigenza e gratificazione, consegue che *riusciamo a decorare con figure variopinte e panorami luminosi le pareti che ci tengono prigionieri.*[6] Lo scrivente, Werther, non sa più cosa dire.

Che cosa voglia dire "decorare", lo spiega lui stesso: la natura, per la quale, parlando con l'amico Wilhelm, si accalora tanto, e alla quale si affida abbandonando la prigione di un mondo ipocrita, *significa* per lui quel che *deve essere,* mediante il continuo ricorso a Omero. È il filo conduttore che gli dà la possibilità di scambiare il fuori e il dentro: soltanto così si giustifica l'interno in quanto esterno nascosto di una vastità maggiore rispetto a quella fisica. Dopo essere restato senza parole, Werther dichiara: *Rientro in me stesso e trovo un mondo!* Questa "soluzione" non è ancora l'ultima parola della lettera, non è ancora il duro contraccolpo della frase iniziale sulla vita come sogno; reazione che invece, in esatta equivalenza, è contenuta nella parte finale della lettera, che porta a termine la protesta contro la laboriosità con la quale il "buon cittadino" prolunga la propria esistenza, badando ad *agghindare il suo giardinetto come un paradiso*; a questa viene contrapposta la tipologia di chi, ai margini, si costruisce da sé il proprio mondo: *E allora, per quanto senta i suoi limiti, porta pur sempre nel cuore il dolce sentimento di essere libero e di poter abbandonare questo carcere quando lo voglia.*[7] Questo sguardo puntato sulla fine trasforma ogni "dipinto" e ogni rientro in sé in un interim che a sua volta contiene la grande riserva di negare completamente la vita come sogno.

Per illustrare la caverna con *figure variopinte e panorami luminosi* c'è a disposizione la tecnica del "dipinto". È la medesima che si ripresenta, con la stessa funzione, nella

"poesia filosofica" di Schiller *Die Künstler* ["Gli artisti"], pubblicata nel "Teutschen Merkur" del marzo 1789. Si tratta di un'invocazione all'uomo *(O Mensch!),* con una precisa indicazione temporale: *al volgere del secolo.* L'uomo di fine secolo, dunque, benché sia *del tempo il figlio più maturo,* è pur sempre "bandito abbandonato", ancora ben lungi dal *tardo ritorno alla luce,* anche dopo il secolo dell'Illuminismo. Tuttavia, nel "mondo dei sensi", si è rinchiusa con lui *Urania terribile e splendente,* la Venere celeste della bellezza che promette verità. È lei che *con basso volo* aleggia sui suoi umani prediletti: *E con menzogna amabile dipinge / Sul muro del suo carcere l'Eliso.*

È abbastanza evidente che i riferimenti al "decorare" siano esasperazioni estetiche delle ombre platoniche. È necessario parlare di qualcosa che sia più che semplice ombra, perché quel che si svolge è la storia dell'umanità in quanto avvicinamento alla verità. La parete delle ombre è ora la preistoria delle raffigurazioni successive. Il "selvaggio" aveva di fronte a sé l *'anima bella della natura,* ma *senza che ne godesse e la sentisse,* incatenato com'era alle apparenze per le *cieche catene* della brama. Fu in questo istante che irruppe la dea: *E mentre ella passava oltre fuggendo, / Afferravate voi le ombre vicine…* Da qui in avanti, si sarebbe svolto il passaggio dalla proiezione delle ombre alla raffigurazione. Schiller ha in mente un suo Platone; tuttavia la fase "estetica" che prepara all'uscita verso la verità, è per lui troppo povera di storia, incapace di sviluppo. Prima di accedere alla luce della verità, occorre che Venere Urania metta a punto un lavoro preliminare all'interno dell'involucro *[Gehäuse]:* la trasformazione delle ombre. Il "qualcosa in più" rispettò all'ombra è il riflesso nell'acqua: *Come potevate non vedere i segni / Belli che la natura amica vi mandava? / L 'arte di rubare, imitando, le sue ombre / Ve le mostrò l'immagine sull'onda.* Tuttavia si trattava ancora di semplice ricettività di un*'imitatio naturae.* La *prima creazione* iniziò soltanto

quando la materia plastica giunse tra le mani di chi la può modellare: *Già troppo nobili per ricevere inattivi, / 1 'ombra soave ricreaste con argilla, con sabbia.*[8]

Anche per Goethe era troppo poco parlare di "decorazione", qualcosa di eccessivamente statico: perfino dinanzi alle ombre non si riusciva a cogliere il mutamento. È per questo che nella lettera di Werther del 18 luglio ricorre alla metafora della *Zauberlaterne,* la *lanterna magica.* Che cos'è mai, chiede retoricamente Werther all'amico Wilhelm, per *il nostro cuore il mondo senza l 'amore?* E anticipa la risposta con *un* 'immagine: *E' come una lanterna magica senza luce! Ma appena tu vi introduci la lampada, le più belle immagini compaiono sulla parete bianca!*[9] Certo, non sono che *fantasmi evanescenti,* ma *ci rendono felici quando stiamo lì come tanti ragazzi e andiamo in estasi per queste meravigliose apparizioni.* Accontentarsi della soggettività e rinunciare alla realtà trasfigurando il mondo nell'amore, anticipa la "irresponsabilità" di Werther, per il quale non cambia nulla che tra l'assassinio e il suicidio si decida per quest'ultimo, e soccombe così all'inganno del simbolico rispetto agli effetti di questo sulla realtà: diviene una "vittima" sacrificata alla felicità di Lotte. Il gioco con l'irrealtà si fa ancor più pericoloso, nel prosieguo della lettera, con la bella immagine dello spato bolognese, quando Werther manda un suo "garzone" vicino a Lotte perché accumuli la luce dell'amata irraggiungibile e la conservi per la notte, irradiando luce come la pietra fosforescente.[a] Così, retoricamente come era iniziata, la lettera si chiude con questa domanda: *Cosa importa, Wilhelm, che siano fantasmi, se ci fanno stare bene?*

Le due attrazioni nelle quali si cercano le metafore del diritto a scambiare l'io e il mondo, il dentro e il fuori, stanno sul "margine" tra la natura e la tecnica, strumenti di illusione che rafforzano la loro più alta ambizione, quella di vivificare e rischiarare il mondo. Goethe ancora non sa su quale

scenario futuro abbia fatto breccia. La "lanterna magica" è il precursore di un'intera sfera di strumenti illusionistici, che con il loro potere di impressionare scompagineranno la differenza tra il mondo esterno e la vita interiore, fino a farla scomparire. Il fatto che Goethe si sia allontanato dai fantasmi del *Werther* evocati dal giovane Plessing nel 1777, fuggendo all'alba da Wernigerode, non può di per sé mettere sotto silenzio che lo stesso Goethe, con il suo cambio di metafora a beneficio della lanterna magica, aveva espresso tutta la sua insoddisfazione per la "decorazione" dell'interno, in un momento in cui stavano per raggiungere la ribalta nuovi scenari dell'illusione dentro-fuori. E questo in un lasso di tempo compreso tra il 1787, anno della seconda edizione del *Werther* come primo volume delle *Schriften* che uscivano per i tipi di Goeschen, e il 1822, quando venne terminata la stesura della *Kampagne in Frankreich 1792.* Il 17 giugno del 1787 tal Robert Barker immatricolò nel registro brevetti ima sua invenzione, che in un primo momento fu chiamata "La nature à coup d'oeil", ma che già prima della fine del secolo prese il nome di "Panorama", e come tale entrò nell'*Encyclopédie Britannica*.[10]

Il Panorama è ima caverna artificiale in cui si entra proprio per non stare in una caverna: è il più impenetrabile degli interni, grazie al quale si sperimenta l'illusione di una vista aperta a tutto tondo sull'esterno. La tecnica è, per dirla con Goethe e Schiller, quella della "decorazione": una pittura circolare che si estende per 360 gradi, che gli spettatori osservano dal centro, all'altezza dell'orizzonte visivo, quando, giungendo da fuori, passano attraverso un corridoio buio, riuscendo così a sfruttare la posizione ottica più favorevole, "calcolata" per loro sotto la luce del sole coperta dall'alto. Per far sì che l'illusione di paesaggi e di eventi storici fosse perfetta, era necessaria una notevole destrezza nella tecnica della prospettiva, ma occorreva anche un gran lavoro sul piano quantitativo per ciò che riguardava la pittu-

ra. A metà strada tra la didattica e l'intrattenimento, il Panorama fu un impulso verso la forma vivente della totalità, che si sarebbe raggiunta ben presto con il planetario: l'universo intero in una stanza.

È proprio e tipico dell'opera illusionistica svanire così come era apparsa. Con questa frase Dolf Stemberger chiude il capitolo sul Panorama del suo *Ansichten vom 19. Jahrhundert* ["Panorama del XIX secolo"][11], un'opera innovativa sia sul piano tematico, sia su quello metodologico, alla quale devono la spinta iniziale le ricerche su questo e su altri aspetti dell'iconico e del fisiognomico. A questo riguardo, Stemberger si è limitato al momento culminante del Panorama, nell'ultimo terzo del secolo, ovvero il periodo del suo massimo splendore in concomitanza con la nascita del Reich e del suo evento fondativo, la battaglia di Sedan, rappresentata nel diorama circolare di uno dei massimi pittori del genere storico, Anton von Weber, alla cui inaugurazione, nel 1883 a Berlino, presenziò il Keiser in persona. Soltanto in una nota a carattere storico, Stemberger ammette che una monografia sul Panorama avrebbe dovuto estendersi lungo l'esatto arco del secolo, cosa che non andrebbe intesa come un dato casuale, ma *come una prova che il "XIX secolo "* [sia] *qualcosa di più di una mera denominazione cronologica.* Non avrebbe forse fatto in tempo, mezzo secolo dopo, a vedere addirittura più che confermata la sua tesi, di fronte al glorioso "ritorno" del dipinto circolare nel Panorama della "Guerra dei contadini" di Werner Tubke esposto a Frankenhausen?[b]

Quel che di significativo Stemberger vede rispetto al secolo, è la complicazione moderna di naturalità e artificialità; viene messa invece in secondo piano la distinzione ottica tra realtà e illusione. Non è solo il trionfo dell'"imitazione della natura", che si vede nel gusto per i dettagli, è anche il fatto che la componente tratta "da fuori", nello spazio interme-

dio tra il podio dello spettatore e la parete tonda, sottrae allo sguardo il "passaggio" dalla citazione alla finzione e, garantendo una simile continuità, accentua una negazione decisiva: questa immagine non ha margini né cornice. L'istruzione di cambiare il modo di intendere l'immagine resta nascosta, anche grazie alla "via" lungo la quale lo spettatore lascia il *suo* mondo esterno, per immettersi nel bel mezzo di *un* quasi-mondo esterno percepito "da dentro", il cui orizzonte può essere completamente colto con lo sguardo. Da questo punto di vista, rispetto al "vissuto", non è del tutto irrilevante che i Panorami venissero presentati nelle città a beneficio dei cittadini, per i quali era stato costruito il fenomeno chiamato "orizzonte".

Il visitatore del Panorama era ancora una volta il favorito dei fenomeni, come lo si intendeva nella concezione precopernicana della teoria: tutto si basava su di lui, tutto gli si parava davanti, come fosse lì apposta per lui. Era qualcosa di irripetibile che si accingeva a raggiungerlo: come simulazione, e anzi precisamente come la simulazione dell'orizzonte perduto, giacché quella del cielo perduto non era ancora tecnicamente realizzabile. Il planetario offre qualcosa di più rispetto al Panorama, percorrendo la stessa differenza tra "decorazione" e "lanterna magica", che il *Werther* aveva messo in campo. Il principio della proiezione sublimò il desiderio visivo di unificare stupefazione e istruzione, ma nel contempo divenne anche una nuova metafora assoluta della relazione dentro-fuori, prima in neurofisiologia, poi nella psicopatologia. Nell'uso diffusissimo della metafora della "proiezione" i compagni della caverna diventano i produttori delle loro ombre, esercitano la loro retorica interna in forma di relazione esterna, costituendo il centro e nello stesso tempo l'orizzonte. Con il successo della proiezione tecnica come metafora psichica, l'illustrazione estetica del mondo, spinta dall'antropomorfismo, ottiene la sua serietà "esistenziale" in quanto esercizio di autoconservazione

mediante la difesa dell'interno dall'esterno. Non sono più gli dèi a fare i sogni, ma i sogni a fare gli dèi.

Il comparativo ontologico, l'orientamento progressivo del più-essere fino all'essere-che-è, così com'era posto alla base della *paideia* platonica nel mito della caverna, si perde del tutto nel Panorama. Il visitatore viene dal mondo della realtà densa, il mondo della città, e si addentra nell'universo chiuso dell'illusione, al quale comunque "ascende" dall'ingresso posto tra le due dimensioni, come se giungesse da sottoterra, da una caverna. L'entrata e l'uscita di questa caverna d'ingresso sono il mezzo per raggiungere uno scopo che si può qualificare come nuova "condensazione": la visione condensata in una successione circum-spettica, peculiarità della vista più favorevole su paesaggi, città e accadimenti, fino a produrre una forma di vita più intensa.

Il predominio del concetto di "vissuto" *[Erlebnis]* rispetto a quello di "esperienza" [*Erfahrung*], è indicativo del ruolo raggiunto dall'intensità soggettiva, dopo che nello stesso secolo la soggettività era stata fatta filtrare dai contenuti dell'esperienza oggettiva. Pertanto la conseguente indifferenza dell'oggetto, a tutto vantaggio della mera intensità del suo divenire "vita", è correlativa allo sviluppo di mezzi sempre più raffinati di produzione del "vissuto". L'abitudine e il logorio non possono sminuire la forma fondamentale di questo mutamento dello schema ontologico. Anche il transfuga platonico può essere descritto con le categorie dell'intensità del vissuto, sulla base della *paideia,* per esempio ricorrendo all'"effetto" della definitività delle idee, di per sé impossibile da mettere in questione, e del suo ricordo invertito presentato ai compagni della caverna. È già stata segnalata la contemporaneità tra il *Kosmos* di Alexander von Humboldt e il Panorama, e per parte sua lo stesso Humboldt aveva proposto il paragone in quanto alla *generalità e alla forza dell'impressione*, quando a proposito delle

pitture circolari presentava *lo spettatore come irretito in un cerchio magico, distolto da ogni altra realtà disturbante.*[12] Rispetto alla *conoscenza fisiognomica delle zone lontane,* Humboldt non si scandalizza per il fatto che i panorami non abbiano e non possano avere il cielo, che nelle sue esperienze di viaggio era stato così importante - ma il visitatore del Panorama non aveva bisogno di "orientarsi" nell'ignoto, era fermamente e coscienziosamente disposto nella scelta di vedere quel che era più degno di essere visto, completamente *distolto da ogni altra realtà disturbante.* Il che poteva voler dire anche distolto *dalla* realtà, perché *è questa* a essere disturbante. L'accesso "sotterraneo" alla piattaforma del vissuto era come una chiusa per far passare il sensorio a un altro grado di datità. Questa fu la ragione per cui Stemberger contrappose alle descrizioni che ai sui tempi si riferivano all'ininterrotto effetto stupefacente, la sua tesi distanziante che accentuasse l'elemento artistico, per cui *si voleva praticare quest 'arte dell 'inganno per se stessa, non per ingannare.* In tal senso contò molto l'eliminazione di possibili confronti con grandezze reali; l'effetto si basava sullo iato tra una e ogni altra "realtà": *Gli occhi del visitatore non hanno più alcun appiglio nel consueto.*

Che la realtà sia essa stessa l'agente di disturbo - fondamentalmente è questo l'effetto che il conoscitore della vera realtà, quello che nel mito platonico si era meso sulla via del ritomo, non era riuscito a ottenere; un effetto la cui eliminazione domina la tecnica del Panorama. Stemberger trae dalle memorie di Anton von Werner un ironico sdoppiamento che potrebbe attagliarsi assai bene con la formula *abbattere l'illusione con il pugnale della realtà*[13], se l'evento stesso non fosse stato messo in scena con la dovuta discrezione. Il Panorama di Sedan ricevette l'onore della visita del vincitore non soltanto in occasione dell'inaugurazione, ma anche una seconda volta, come "ispezione" della sua affidabilità storica. Certo, la piattaforma già una mezz'ora prima dell'arrivo

dell'imperatore era stata assiepata dal pubblico, tuttavia si era stati evidentemente prudenti nella "sistemazione", perché la vista era ancora *fittamente occupata da visitatori, i quali sembravano non poco contenti di trovarsi faccia a faccia e in modo del tutto inatteso con l'eroe del dramma della storia universale in persona, nonché di essere salutati affabilmente da Sua Maestà.* Se pareggiare i conti fosse cosa da imperatori, allora bisognava rimborsare i visitatori dei soldi dell'ingresso, perché l'"eroe" lì presente - che a vederlo di per sé non doveva costar nulla - disturbava immancabilmente qualunque disponibilità a cedere all'illusione.

Ma a parte l'imperatore e altri disturbatori d'eccezione, è soprattutto "l'altro" a spingersi nel solipsismo del desiderio visivo come "realtà disturbante"; in tal modo si dà a vedere come colui la cui esperienza fa diventare l'esperienza di "ogni altro" dipendente da un mondo oggettivo.

Con questa premessa, intendo riallacciarmi alla leggenda delle origini del tema dell'"esperienza dell'estraneo", a partire dal dilagante "desiderio visivo" che caratterizzava il fondatore della fenomenologia. Certo, si tratta di una storia riferita al panottico della Friedrichstraße di Berlino, ma accade in contemporanea con il declino della panoramica, delle "arti" non proiettive; e comunque c'è almeno una pro-va che Edmund Husserl non fosse del tutto inesperto di Panorami: in un appunto risalente agli inizi del 1912, parla tra le altre cose di quelli che chiama "modi riproduttivi della coscienza" [*reproduktiven Bewußtseinarten*], basati su una *sospensione della presa di posizione* rispetto al "fenomeno percettivo", che può essere preso come percezione o come illusione, ma anche nel non saper decidere *se il percepito sia un manichino o un essere umano.* Così traspare l'episodio del museo delle cere dei semestri berlinesi 1878-1881, durante i quali ebbe occasione anche di visitare i Panorami. A ciò si aggiunga il fatto che nel testo, quando si tratta del

"completamento" immaginativo della percezione parziale di una casa, questa "facciata" funziona proprio come gli elementi scenici di un dipinto circolare: *Quasi come quando nel Panorama vedo davanti a me delle cose reali e vengo inserito in un paesaggio apparente, così adesso ho davanti a me il muro e il tetto della casa, che sono sì reali, ma sono anche inseriti in una apprensione apparente, come frammenti di una casa apparente*.[14] In tal modo non si fa che descrivere proprio quel che l'ideatore dei Panorami voleva tenere nascosto: il cambiamento dell'apprensione *[Auffassung],* Tra l'altro, quel che osserva Husserl non è neppure il Panorama in sé, piuttosto osserva un teorico capace di guardare attraverso il meccanismo dell'illusione, e che agisce come se fosse stato invitato all'immaginazione. Per lui tutto dipende dalla "apprensione" non modificata, assunta dalla facciata come realtà, benché fosse stata proprio questa a distruggere tutto *con il pugnale della realtà.* Gli elementi naturali incorporati *sono* dei surrogati anche solo per via del "luogo finto" nel quale si trovano. Tuttavia in questa analisi c'è qualcosa che rimane in secondo piano: *L'apprensione originaria ha il carattere della realtà, quella nuova ha il carattere della nullità: si risolve tramite il "reale " di quel che resiste.* Per il tipo teoretico che Husserl rappresenta, non è un caso che già per dare un esempio della "percezione originaria" indugi sullo spazio illusorio del Panorama, senza badare alla cosa più ovvia: che sul podio dello spettatore vicino non sta seduto un manichino. In effetti, che questo spettatore sia anch'egli "un qualcuno", è un'"induzione" che, a partire dall'uniformità della figura e del comportamento dell'altro rispetto ai propri, consente l'esperienza dell'estraneo; ma è anche l'azionamento di un processo di proiezione, del quale si può dire che preceda tutti gli antropomorfismi proiettivi, incluso il riconoscimento di realtà.

Nel rapporto tra induzione e proiezione, che teoricamente non è mai un'"auto-datità", si può cogliere nella sua ge-

nesi lo scambio di parti del dentro e del fuori in una dimensione particolarmente luminosa *[Klärung],* per non dire "illuminista" *[Aufklärung].* Detto in maniera più astratta: la domanda se l'uomo comprenda il mondo *da dentro a fuori* o se stesso *da fuori a dentro,* ed eventualmente secondo quale sequenza fondativa, è precisamente *la* aporia derivante dal processo di proiezione, che verrà "gordianamente" risolta con l'essere-nel-mondo dell'analitica dell'esserci. Cosa che qui ci limiteremo a sfiorare.

Prima però occorre soffermarsi ancora sull'epoca delle tecniche proiettive, dove non a caso troviamo una delle "propaggini" della corrente fenomenologica di cui ho cercato di individuare un punto sorgivo: il "desiderio visivo" di Husserl nel panottico e nel Panorama. Parte di questa filosofia è la "riduzione" mai normalizzata conclusivamente, che sospende l'esistenza al fine di denudare e isolare l'essenza. Non è un caso che la relazione con il "desiderio visivo" [*Schaulust]* contenga qualcosa della "visione" *[Anschauung],* perché a partire da questa riduzione è indifferente che "la cosa" si renda visibile *[anschaulich]* nella percezione o nella fantasia, nel ricordo o nell'illusione. Certo è che l'indifferenza dell'esistenza nei confronti del coglimento dell'essenziale non doveva per ciò stesso cessare anche di far parte "della cosa", e nei suoi riguardi occorreva riguadagnare quel che era "l'essenza dell'esistente", e dunque la sua appartenenza a un mondo che la "riduzione" si era metodicamente predisposta a superare. L'accentuazione di questo aspetto, fino a mutarlo in tema esclusivo, fu il primissimo punto di partenza intrafenomenologico dell'"analisi esistenziale" e dell'ontologia fondamentale che ne risultò, con la sua focalizzazione sull'"esserci" in quanto umano e mio, e dunque sulla sua "fatticità" che avrebbe potuto chiamarsi anche "contingenza". La necessità che un tempo si avvertiva nei confronti dell'essenza, parve a questo punto "inessenziale" nella rivalità concettuale con la cura "essen-

ziale" dell'esser-ci per il suo stesso essere. Quest'ultimo, in virtù della sua "contingenza", avrebbe così perduto tutta la sua sussistenza ed evidenza.

In tal modo viene meno anche l'equiparazione teoretica tra realtà e illusione, cosa e immagine, mondo e proiezione: lo spettatore del Panorama, per tornare a lui, è egli stesso il prossimo più prossimo, la sua cosa è il suo "essere", è a essa che si riferisce tutto il resto, che fa parte del contesto circostante, pertanto anche l'immagine circolare.

Ma da dove proviene questo concetto centrale, la contingenza dell'esserci che suscita la cura? Conformemente alle regole fenomenologiche, gli si deve ascrivere una "intuizione" *[Anschauung],* deve avere un fondamento nel "vissuto". Erano i temi propri dell'"esistenzialismo" che in parte derivava dalla fenomenologia, in parte se ne discostava. Qualunque altra cosa avesse in mente di essere, Jean Paul Sartre fu un fenomenologo della contingenza. Essa era definita invertendo la sequenza essenza-esistenza, tramite la quale l'"essenza" poteva sorgere soltanto mediante gli atti di libertà dell'esistenza, accertata e accertabile soltanto nell'estinguersi della sua auto-creazione. L'ultimo istante dell'esistenza è il primo dell'essenza.

Occorre menzionare questo paradosso, perché serve a introdurre un'affermazione di Sartre proveniente da quello che è l'ultimo dei documenti che ci restano del suo pensiero, gli *Entretiens avec Jean Paul Sartre Août-Septembre 1974* di Simone de Beauvoir. Interrogato su come fosse giunto all'"idea della contingenza", risponde che, quando era ancora studente all'École Normale Supérieure, aveva trovato un'agenda nel metrò, era l'articolo promozionale di una ditta farmaceutica, ed era vuota - tanto vuota da innescare una sfida filosofica. Un romanzo breve sull'auto-invenzione dal nulla. In questa agenda medica della ditta *Midy* viene annotata del tutto conseguentemente la scoperta della contin-

genza, per quanto non ancora in linea con il paradigma del rinvenimento della *tabula rasa.* Piuttosto, in linea con l'uscita dal dominio delle arti proiettive: *Vedevo dei film in cui il contingente era assente, e quando uscivo lo ritrovavo.*[15] Questa è già una storia conforme alla sequenza del tipo platonico, l'uscita dalla caverna delle ombre, all'aperto del mondo esterno e del cielo - solo che sono cambiati i segni dell'essere, gli indici del "comparativo ontologico": il necessario è dentro, il contingente è fuori, la libertà è dell'aperto *[das Freie im Freien*]. Quello delle ombre continuava a essere uno svolgimento stabile; solo che adesso è "l'eterno", se paragonato al reale esterno nella sua indeterminatezza assoluta, in quanto "fenomeno" della libertà di tutti quelli che fanno risultare questo "fuori": *È stata la necessità presente nei film a farmi sentire, all 'uscita, che non vi era necessità per la strada. Le persone si spostavano, erano gente qualunque…*

Già nella prima formulazione di questa scoperta, che è *Les mots* del 1964, Sartre aveva descritto la sincronicità della sua infanzia con quella del cinema come qualcosa di significativo per la propria autocomprensione: il destino di avere quasi la stessa età dei giochi d'ombre dei moderni, lui aveva sette anni, questi dodici. Nulla poteva superare la grandezza di questa realtà che si consumava al buio, con la musica del pianoforte che - quando andava bene - interveniva al momento giusto: *Ero al massimo della felicità, avevo trovato il mondo in cui volevo vivere, ero vicino all'assoluto.* Il filosofo, da vecchio, ma non per questo meno in sintonia con quel sapere, non poteva aver scritto una frase come quella che segue, senza alludere marcatamente a un'intera tradizione di metafore della luce: *E, anche, che senso di malessere quando si riaccendevano le luci…* E anche l'esperienza della contingenza nell'uscita dalla caverna dell'essere-che-è, trova già là la sua formula peculiare: *Fuori, per strada, tornavo a sentirmi in soprannumero.* Che fosse stata una

caverna, Sartre lo avverte nel 1960, quando ormai da molto tempo il sonoro aveva soppiantato la sorpresa della sincronia tra le immagini e il pianoforte: *Quattro anni fa, al largo delle grotte di Fingai, in piena burrasca, udivo un pianoforte nel vento.*[16]

Se ciò che Sartre ha inserito nell'ultimo colloquio che ebbe in vita come formula della "teleologia" della sua esistenza, per cogliere la "contingenza" stessa dall'esperienza della contingenza maturata nella prima uscita dalla caverna, se tutto ciò dunque abbia ancora qualcosa a che fare con la buona vecchia esistenza, è il dubbio che viene lasciato ai lettori postumi: *Penso che se l'ho scoperta [la contingenza] attraverso i film e l'uscita per le strade, è perché ero fatto per scoprirla.* Vorrebbe dire che era destinato *anche* a scrivere, in quella rubrica vuota trovata per caso, *un canto della contingenza,* come lo chiama con il *pathos* dello sguardo retrospettivo? Come dice quel canto, è la contingenza a "esistere", non l'esistenza a essere contingente: *Il contingente esisteva, come si poteva constatare attraverso la contrapposizione tra il cinema, dove il contingente manca, e l'uscita per la strada, dove non vi è altro che questo.* Se non ci fosse l'appunto di quella prima rubrica filosofica, questo passo di Sartre preso dal dialogo con la compagna della sua vita non sarebbe altro che l'*anamnesis* ottica di un vecchio cieco che è certo di aver "visto" la contingenza. Non sarebbe "l'io" ad aver vissuto come *sua* fatticità quel che poi "proietta" nel mondo.

Quel che conta è il momento della differenza eclatante, dell'uscita dalla caverna: dalle ombre cinematografiche all'esotico viavai della strada, che non sembra offrire nessuna opportunità di "esperienza dell'estraneo". Fa parte dello stile di questo filosofo mettere in mostra l'accidentalità delle proprie esperienze fonda-mentali, la loro originarietà svincolata dalla tradizione. Il cinema come caverna che ha

nella città il suo mondo esterno: questo si presenta come uno scenario originale; ma il fatto che Sartre tendesse più verso la letteratura che verso la filosofia insinuò ben presto la diffidenza che non fosse più possibile alcunché di originario nel discorso filosofico, né *un assoluto.* Solo progettando romanzi è possibile continuare a sognare il sogno antico della filosofia, quello dell'assoluta dignità di ciò che è pensato. La filosofia era *perdita di tempo,* noiosa rispetto alle scienze.

Negli anni della licenza e dell'*agrégation* Sartre scrive *Er l 'Arménien,* dunque qualcosa di letterario sul narratore del mito conclusivo della *Repubblica·,* da qui, il passaggio al mito della caverna non doveva essere tanto complicato. In effetti, Sartre ricorda che proprio in *Er l'Arménien* aveva descritto la caverna platonica: *Avevo ritenuto di doverla ricostruire e descrivere.*[17] L'uscita dalla caverna, verso l' evidenza-contingenza, si inserisce nel contesto formativo che Sartre rinnega, per essere "un assoluto".

II. Le caverne nel profondo dell'anima

Ha lasciato le caverne per poterle venerare:
era loro prigioniero, è divenuto il loro architetto.

E.M. CIORAN

Mentre i proiettori inauguravano con lampi e ronzìi l'epoca delle immagini (immagini in movimento, certo, anche se sempre legate al rigido determinismo che Sartre avrebbe vissuto come contrasto con la contingenza del via-vai della strada, all'uscita dal cinema-caverna), con una tempestività non casuale la metaforica dei "meccanismi di proiezione" estese il suo potere esplicativo sullo psicologismo. Soltanto una metafora del teoretico avrebbe potuto fare una cosa del genere: dare a un modello di pensiero una plausibilità pressoché indubitabile, la cui qualità principale consisteva nel rendere intercambiabili le localizzazioni del "dentro" e del "fuori".

Questo effetto ha una sua ricaduta ironica: dopo che Freud ideò il "meccanismo di proiezione" nel 1896, Ferenczi nel 1910 propose l'"introiezione", non certo con intenzioni prevaricatone, ma senz'altro "mirando", com'è sempre prevedibile in questa "scuola", al diritto di precedenza relativo alla scoperta. Perciò si sviluppa molto l'abilità speculativa, non tanto per porre quel che è dentro o quel che è fuori come qualcosa di già dato, ma per mostrare come questa differenza sorga soltanto mediante il processo

che deve presupporre la sua denominazione solo per comodità linguistica. Ogni nuova invenzione infatti si presenta in modo tale che il proprio "meccanismo" è prestabilito come condizione di possibilità: l'"introiezione" realizza prima di tutto quel che era emerso con la "proiezione". In tal senso i fattori "proiettore" e "riflettore" sono tanto collegati in senso metaforico, quanto lo saranno mezzo secolo dopo l'"emittente" e il "destinatario" in tutti i tipi di messaggio e di comunicazione. Su questo si fonda l'associazione tra la metaforica della proiezione e la caverna: non si può "proiettare" nulla nello spazio vuoto. Tuttavia lo spazio stesso potè diventare la proiezione elementare nell'auto-significazione dell'ultimo Freud.

All'ultimo periodo londinese, nel 1938, si deve l'appunto che tende e chiude l'arco dell'invenzione della proiezione, con la caratteristica cautela dell'esperienza di sé che hanno i vecchi: *La spazialità può essere la proiezione dell'estensione dell'apparato psichico. Nessun 'altra derivazione è possibile. Invece delle condizioni a priori kantiane nel nostro apparato psichico. La psiche è estesa, di ciò non sa nulla.*[18] Che dall'idea dell'autopercezione dell'apparato psichico, risalente a quattro decenni prima, potesse sorgere ancora una rivalità con *Va priori* di Kant, la forma del senso esterno, lo si poteva prevedere, era conforme alla sua tendenza all'intensificazione speculativa, non però a una simile altezza di pretesa esplicativa: al di fuori del riflettore, il meccanismo psichico della proiezione si crea anche lo spazio che lo mantiene a distanza. Perché "distanza" è il senso funzionale della proiezione; nella sua radice, è uno strumento di difesa, e continua a esserlo nella distorsione patologica della paranoia.

Il pensiero fondamentale della proiezione è la distanza; il prezzo della distanza è la fatalità dell'esteriorizzato reclamata da Sartre. Il contrario della "vita" esteriore, un'attività

della quale si diviene attori rinunciando alla distanza. Di tipo proiettivo è anche e principalmente il sogno. Non soltanto perché è una forma di difesa contro le perturbazioni del sonno, ma soprattutto perché il suo contenuto manifesto è "fatale" come lo svolgersi della pellicola, per quanto dal punto di vista del sognatore non si dia alcun distanziamento. Nello sgravio del pensiero onirico latente, deformato dalla censura, il contenuto del desiderio si "compie" e nello stesso momento "manca" in modo illusorio. In tal senso è secondario dove si vada a parare con l'analisi del sogno. La sua "interpretazione" è un prodotto collaterale della sua funzione che, in se stessa, non è indicativa, bensì proiettiva e illusoria. È esteriorizzazione di un'interiorità altrimenti non esteriorizzabile: l'antropomorfismo nel senso più vasto del termine coniato da Nietzsche, che non comporta soltanto animazioni e personificazioni, ma anche il postulato teorico della spiegazione unitaria della natura, il concetto di causalità, l'identità della "cosa" in quanto proiezione dell'"io" in relazione con le sue "estemazioni"[*Ausserungen*].

Il 20 marzo 1907, durante una riunione del gruppo del mercoledì della società psicanalitica viennese, dopo che uno dei membri aveva introdotto il tema della mistica e della conoscenza naturale - Talete di Mileto come primo modello di antropomorfismo "scientifico" dopo l'antropomorfismo del mito -, Freud giunse a elaborare questa tesi: *per quanto riguarda la metafisica, si tratta di una proiezione delle cosiddette percezioni endopsichiche;* è chiaro che lo studioso della natura non possa riconoscersi in questa formula, dato che, con l'esercizio, ha imparato ad "applicarla" al mondo esterno. Al prezzo, certo, di conoscere solamente un *pezzetto di mondo esterno,* mentre di tutto ciò che resta non ha che da "pensare" - nel senso peggiorativo di "immaginarsi" - *che sarà come l'io.* Vale a dire che: *Per tutto il resto… egli pone la buia percezione dei propri processi psichici.*[19] In fondo non

è altro che il tentativo di venire a capo della conoscenza del resto, e questo fa sì che il teorico non sia poi tanto lontano dal paranoico, che con i suoi "sistemi di pensiero" cerca di "capire" la sua angoscia. Il mito ha la stessa origine delle istanze critiche che gli si oppongono, che possono chiamarsi metafisica o scienza e che nella misura della loro "sistematica" hanno un rapporto analogico con la follia. Perché non sono altro che armi di "difesa" contro il fondo delle percezioni intrapsichiche.

La "percezione intrapsichica" è l'idea principale che collega la neurofisiologia freudiana, con la sua tecnologia della conduzione dello stimolo, e la nuova versione del concetto di "psicologia" basata sul modello del bilanciamento dell'energia. Nel 1895, di ritorno da una visita all'amico Wilhelm Fließ di Berlino, Freud aveva incominciato a prendere appunti per il *Progetto di una psicologia,* che adattava lo schema della proiezione geometrica alle sue ipotesi circa l'organizzazione della topografia cerebrale rispetto alle "prestazioni esterne".[20]

Il legame tra "difesa" e proiezione compare per la prima volta nel 1896, nelle *Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen.* Il significato del termine "apparato psichico" non è più l'astratto sistema di congruenze che regge la rete conduttiva neuro-anatomica; piuttosto, è il *black box* dei processi che stanno tra l'afflusso e il deflusso dell'energia-stimolo. Processi che hanno a che fare con ingorghi e perturbazioni, sovraccarichi e riserve, deviazioni e trasformazioni. Come attesta la lettera a Fließ del 1° gennaio 1896, Freud considera il suo schema psichico, che non si basa sulla fisiologia ma sulla fisica, una sorta di "ritorno" alla filosofia. Certamente si tratta di una filosofia subordinata al primato della psicologia, come del resto sosteneva Husserl in quello stesso periodo. Il lungo cammino attraverso gli Istituti retti da Brücke e Meynert ha fruttato quanto meno la

metaforica assoluta che consente di passare dalla fisiologia e dall'anatomia cerebrale alla "filosofia", facendo dello "scambio" tra esterno e interno uno stratagemma metodico, fino al dualismo pulsionale inteso come "interiorizzazione" del principio di entropia. Freud usa il termine "metapsicologia" per indicare il suo modo di oltrepassare lo psicologismo: penetrare nell'ignoto della *black box* mediante l'interpolazione tra le grandezze di entrata e di uscita, che si possono individuare come fenomeni. È come se l'uso del prefisso "meta" fosse la tessera di riconoscimento per gli adepti della filosofia, come si vede nello sfogo della lettera a Fließ del 2 aprile 1896, dove il *pathos* si giustifica con il diritto del ricordo: *Da giovane non ero animato da altro desiderio che non fosse quello della conoscenza filosofica, e ora, nel mio passare dalla medicina alla psicologia, quel desiderio si sta avverando. Sono diventato un terapeuta contro la mia stessa volontà..*[21]

Per quale ragione Freud sente il bisogno di sottolineare la dualità dei suoi desideri, che è in procinto di soddisfare, e che del resto gli è toccata in sorte contro la sua volontà? Perché la soddisfazione dei desideri e la realtà sono *gli* antagonisti della sua esperienza di sé, *e* oltretutto sostituiscono il lasso tra il dentro e il fuori: *Realtà - soddisfazione dei desideri: la nostra vita mentale sorge da questi opposti,* scrive a Fließ il 19 febbraio del 1899. Ma questa polarità di elementi di ugual rango non poteva reggere a lungo, dal momento che il fuori, la "realtà", si dimostrava puro fallimento del desiderio; il tal senso non era l'irrealtà (l'ombra) a negare una realtà sussistente, ma, al contrario, la "realtà" non era altro che la quintessenza della catastrofe di ogni soddisfazione di desiderio, cosa che i trogloditi di ogni tempo devono temere in cuor loro, quando viene loro suggerito di abbandonare le ombre e di recarsi là dove la "realtà", con il suo nome poco usuale, e nella sua inconciliabilità con quanto conosciuto da tempo, potrebbe rivelarsi sgradevole.

Per cogliere lo stato teoretico insoddisfacente della prima "metapsicologia", occorre tenere bene in vista il processo della "conquista" (nel doppio senso)[c] di un "dentro" a partire dal fuori e per mezzo di metafore. Non c'era nessun altro genere di ipotesi? Nessun genere di "datità"? A questo risponde la singolare invenzione dei "miti endoscopici". Freud inizia la sua lettera a Fließ del 12 dicembre 1897 dicendo: *Solo chi sa di essere in possesso della verità può scrivere come fai tu*; ora, a differenza dell'otorino berlinese, l'autoanalista viennese[d] mantiene sempre una distanza più o meno ironica nei confronti delle sue scoperte, che in questo caso definisce *le ultime creature prodotte dal mio lavoro mentale,* che termina emblematicamente con una brusca svolta: *Idee folli? Psicomitologia,*[22] Non si è tenuto conto dell'iterazione compiuta da Freud: la "psicomitologia" non è l'insieme dei "miti endopsichici", ma il genere di discorsi che parlano di essi. E forse non solo questi e solo qui… Un'unica frase tematizza di che cosa si tratta: *La confusa percezione interna del proprio apparato psichico stimola le illusioni del pensiero, le quali naturalmente vengono proiettate verso l 'esterno e, in modo del tutto caratteristico, nel futuro e in un aldilà.* In questo periodo non è ancora del tutto stabilito se questa possa essere la fonte principale dei miti, o addirittura l'unica; ma un "apparato" che si occupi dello spostamento energetico di istanze antagoniste è già del tutto "mitomorfo". È in grado di nascondere all'autopercezione la subordinazione all'"esperienza interna", perché con esso è dato anche un proscenio per configurazioni extraindividuali.

Decisiva, per questo "parto" del "lavoro mentale" freudiano, non è tanto la mitogenesi, quanto la posizione che, in tale schematizzazione, il "soggetto" assume rispetto a se stesso: trasluce, e così riesce a vedersi. Possiede una sorta di autoesteriorità, ed è capace di attutire la "proiezione". Non si dimentichi che la "psicomitologia", cronologicamente

parlando, prende forma nel corso dell'autoanalisi, rispetto alle cui condizioni di possibilità Freud non avrebbe mai cessato di interrogarsi: *Il paziente che mi dà maggiormente da fare sono io stesso. (…) Quest 'analisi è più difficile di qualsiasi altra.*[23] Riuscire a immaginarla come terminabile dipende dalla possibilità di scambiare il dentro e il fuori e dalla sua capacità di invertire le posizioni. Dopodiché si può anche dire: *Attorno a me è cambiato ben poco, ma dentro di me è accaduto qualcosa di interessante.* [24] Le difficoltà insorgono in ciò che Freud chiama "strutture difensive". Dato che la fantasia mette in atto la *riproduzione di certe scene* - dove *naturalmente tutto il materiale è genuino,* ancora! - qualcosa di estraneo, di non presente", si introduce nel corso del processo di proiezione dell'apparato psichico su "illusioni di pensiero", e si produce l'isteria. Le fantasie, dal canto loro, sono *strutture difensive, sublimazioni e abbellimenti dei fatti, che servono allo stesso tempo come autogiustificazione [Selbstentlastung].*[25] Oltrepassando questi proiettili che disturbano la proiezione primaria, divengono accessibili le *preistorie dell'isteria.*

Lo smantellamento delle "strutture difensive" potrebbe anche essere una delle immagini con cui illustrare l'autoanalisi. Fa pensare alla predilezione che Freud aveva per l'archeologia e in particolare per le procedure di rinvenimento dei reperti; e in effetti c'è chi si è cimentato in tal senso.[26] Freud comunque non parla soltanto delle *sue* "cose sotterranee", ma anche di quelle del paziente E.: *Profondamente sepolta sotto tutte le sue fantasie, trovammo una scena del suo primo periodo di vita.* (…) *E' come se Schliemann avesse scavato un 'altra Troia ritenuta fino ad allora leggendaria. Anche lui si sente vergognosamente bene..?*[1] Dall'analisi dell'altro emerge, con una svolta imprevista, un frammento di autoanalisi, dato che il paziente aveva mostrato a Freud *su se stesso la solidità della mia teoria*: la *soluzione* (…) *della mia vecchia fobia per i treni.* Per questa controprestazione, il

paziente riceverà una controfferta: un quadro, *Edipo e la sfinge.* Una storia circolare.

Anzi, di più. Si introduce un modello che avrebbe raggiunto la sua virulenza solo nel secolo seguente e che avrebbe messo a dura prova l'esteriorità del soggetto rispetto agli oggetti. Nel caso del 1899 pare che il paziente abbia nascosto la sua verità primordiale dentro di sé, negli strati più profondi delle sue strutture difensive. All'analista tocca entrare in una caverna di immagini e scene; ma mentre lo fa, espone se stesso, si riflette nella produzione di immagini e nella tecnica di nascondimento dell'altro - ed è già aperto all'introspezione, spogliato delle proprie strutture difensive. Con il regalo del medico al paziente, proibito da tutte le regole dell'arte, nello studio dell'analista affiora il mondo rovesciato, nel vero senso della parola, di questi "scavi" sempre più intensi e precisi grazie a tutti i preparativi. Il "fondo", il senso di ogni estrazione, anzi il "tesoro" - come quello di Priamo - colma di gioia lo scavatore, secondo il principio che Freud aveva appreso leggendo la biografia di Schliemann nel 1881 : *Lui ha trovato la felicità con il tesoro di Priamo, poiché la felicità deriva unicamente dal soddisfacimento di un desiderio infantile*.[28]

E' la nuova variante del platonismo. La sua *anamnesis* ha semplicemente ricondotto la corrispondente preesistenza nella vita terrena, riconoscendola come primissima fase; è la storia di questa fase, più che la preistoria, che si dimostra essere un mezzo efficace. Una simile revisione del platonismo permette di capire una volta in più che cosa mancasse ai trogloditi del mito platonico: non avevano nessuna biografia. Dentro di essi non vi era nulla che avrebbe potuto far pensare a qualcosa di esterno, alla possibilità di soddisfare i desideri in modo diverso dal solito passatempo delle ombre. Qualunque analisi sarebbe risultata vana per loro, e questo consente di tornare a guardare la scena puntando

l'attenzione sul fallimento del filosofo. Forse poteva raccontare loro una storia di ciò che aveva "vissuto" - ma non poteva raccontare *la* storia nella quale essi stessi sarebbero comparsi come trogloditi *prima* del rinnovamento dell'umanità, neH'immensa libertà della realtà. Il fatto che *un* 'esperienza potesse rappresentare tutte le altre - fatto che di per sé non rientrerebbe del tutto nell'"oggettività" del sapere moderno -era assunto nell'autoanalisi di Freud come intercambiabilità di storia interna e storia esterna. Quella della sua famiglia fu la sua autentica "archeologia"? Le ipotesi sono tanto più concesse, quanto più, almeno occasionalmente, illuminanti (anche su chi le fa?): *L 'interesse appassionato di Freud per la conformazione stratificata delle città antiche, nonché dell 'apparato psichico, va ricondotto presumibilmente ai primi sforzi del bambino nel comprendere la complicata struttura della sua famiglia, con tutto lo stress affettivo che questo poteva comportare. Anche solo stabilire l 'età di ciascuna persona coinvolta, e attribuirle il giusto ruolo, era già un 'operazione significativa.*[29]

Il disorientamento che la famiglia Freud poteva aver esercitato sul bambino, dai due matrimoni del padre alla giovane età della madre, è un facile terreno per le estrapolazioni; le complicazioni che si sarebbero verificate con Freud in veste di patriarca della sua scuola, alle prese con l'età e il rango gerarchico degli allievi, possono aver spinto a drammatizzare, ma il dramma è già nel substrato. La rivalità innescata per accattivarsi i favori del maestro si accosta al tragico come al comico, ma non solo: la competizione raggiunge le "realizzazioni oniriche" degli apostati. Rispetto a un qualunque prodotto del mondo del desiderio latente, il conoscitore del mito parlerebbe volentieri di "sogno dell'arte", se il residuo di questa formula non fosse l'"arte del sogno". Se nel primo Aristotele gli dèi sognati nelle caverne si potevano percepire, una volta all'aperto, sotto il cielo stellato, similmente anche delle caverne sognate possono servire

a illustrare, in modo conforme ai desideri, la sistematica molteplicità dei livelli della propria teoria.

Carl Gustav Jung ricorda che il suo primo sogno non era dovuto all'irrompere del manifesto dalla latenza, ma era stato una sorta di progetto per future discese negli inferi. Il sogno risale a quando Jung aveva tre o quattro anni, dunque all'epoca in cui Freud stava già lavorando con Ernst Wilhelm Brücke, ma era ancora ben lungi dal viaggio nell'inferno carsico delle caverne dell'Istria, delle quali si è detto nel capitolo "Visite" [cfir. *infra,* 6.1]. Pertanto, se i ricordi non l'hanno ingannato, Jung era disceso per primo nelle profondità, rispetto al maestro.[30] Nel sogno, sul prato nei pressi della canonica patema vi era una fossa orlata di pietra che dava su una scala anch'essa di pietra; egli scese *esitando per la paura,* fino a raggiungere una pesante tenda di broccato, che la curiosità lo spinse a sollevare da un lato. Una stanza favolosa gli si aprì dinnanzi, con un sontuoso trono dorato, e sul trono *una cosa immensa* che in un primo momento gli parve un tronco d'albero, poi qualcosa di simile a un corpo *di carne nuda e di pelle,* con sopra *una specie di testa rotonda,* ma senza faccia e capelli, e in mezzo un occhio *che guardava fìsso verso l'alto.* Benché quella figura bizzarra non si muovesse, l'intruso aveva *la sensazione che da un momento all'altro potesse scendere dal trono e avanzare verso di me strisciando come un verme.* Al culmine di questa paura paralizzante, irrompe la voce della madre: *Sì, guardalo! Quello è il divoratore di uomini! A* questo punto, in un bagno di sudore, il bambino si svegliò, e per parecchie notti successive ebbe paura di andare a dormire, temendo che si ripresentasse quello stesso sogno. Non sarebbe necessario riportare questo ricordo, se non per il fatto che contiene una sorta di schizzo del sogno della caverna, dal quale Jung avrebbe tratto una conferma della legittimità della sua rottura con Freud. Per quanto difficile possa risultare, è necessario accennare brevemente a questo contesto.

Una teoria raggiunge lo statuto di "scuola" quando può e deve organizzare congressi. Il primo congresso di psicanalisi si tenne nel 1908 a Salisburgo, il secondo nel 1910 a Norimberga, e in questa occasione si fece il passo successivo: la fondazione di un'associazione intemazionale con un presidente vitalizio, con spettanza di nominare e sospendere gli analisti. Freud stesso aveva prescelto Jung per questo trono papale. È ovvio che gli altri aspiranti - e in questa scuola c'erano solo aspiranti - non avessero gradito la cosa. La frase con la quale il primo biografo di Freud descrive la reazione di quest'ultimo dinanzi a una tale insubordinazione, frase che proprio Freud avrebbe pronunciato, si riferisce alla figura dell'uomo primitivo delle caverne, e potrebbe aver sconcertato il suo stesso inventore, perché sostiene che si sarebbe comportato *come il padre dell 'orda primordiale darwiniana: tanto brutale quanto ingenuo.*[31] L'indagatore dell'anima non era un buon conoscitore di uomini. Nel colpo di stato della nomina di un presidente onnipotente e vitalizio, aveva operato alla cieca rispetto alla persona in questione, tanto più che la sua diffidenza avrebbe dovuto allertarsi dopo le tensioni del viaggio in America che i due avevano fatto l'anno prima. Nel corso di quel viaggio, durato sette settimane, erano sempre insieme, e fu quasi ovvio che incominciassero ad analizzare l'uno i sogni dell'altro. Più tardi Jung sostenne di aver fatto *alcuni sogni importanti,* ma Freud non era riuscito a cavarci nulla. Non fu certo la fine dei loro rapporti personali, ma si può dire che fu una prima avvisaglia.[32]

Si può essere inclini a non prendere sul serio queste cose; ma gli analisti soffrono di un bisogno quasi sconfinato di significati profondi per tutti e per tutto. Non sappiamo di che genere fossero i sogni che si scambiarono a bordo del piroscafo "Kaiser Wilhelm der Große" o da qualche altra parte. Ma sappiamo per lo meno, secondo quanto riporta Jung, qualcosa di quel sogno che rappresenta in modo qua-

si immediato il nucleo concreto del conflitto con Freud. Il suo significato va ricondotto alla contaminazione tra la storia psichica dell'individuo e la storia del genere umano, rispetto alla quale Freud in un primo momento avrebbe preso una posizione decisamente avversa, ma di cui ben presto avrebbe fatto un uso addirittura eccessivo, fino al suo ultimo lavoro, quello sull' *Uomo Mosè.* I racconti di Jung che riguardano questo sogno non permettono di collocarlo con sicurezza all'interno degli scambi onirici avvenuti durante il viaggio americano, tuttavia, dato che Jung definisce importanti i suoi sogni e le confidenze non si dovevano limitare agli ultimi sogni della notte precedente, è verosimile che il sogno della caverna fosse stato presentato a Freud in quella occasione per essere interpretato e che il rifiuto della sua divinazione equivalesse già a una qualifica di eresia. Anche se questa supposizione non fosse esatta, avremmo comunque a disposizione il tema della caverna come mezzo espressivo del più importante conflitto interno alla scuola di Freud dopo la secessione di Adler.

Il sogno si svolge in una casa a due piani, il cui paradosso onirico consiste nel fatto che il sognatore la percepisce come estranea e ciò nonostante la riconosce come sua. Il piano superiore è arredato con mobili in stile rococò e antichi quadri di valore alle pareti. L'inquilino del sogno non riesce a trattenere un giudizio estetico positivo. Nondimeno, nel sogno non è dato il motivo per cui a un certo punto egli scenda al piano inferiore. Là tutto appare di foggia medievale e piuttosto buio. La distanza temporale tra il piano superiore e il pianoterra incuriosisce il visitatore onirico e lo spinge a proseguire: passa attraverso una pesante porta, giunge a una scala di pietra, quindi a una cantina con il soffitto a volta che doveva risalire all'epoca romana, stando ai frammenti di mattone che si potevano osservare nella calcina. Sul pavimento c'è una lastra di pietra con un anello per sollevarla. Sotto di essa, c'è un'altra scala di pietra che scen-

de sempre più in profondità: *Scendevo anche questi scalini ed entravo in una bassa caverna scavata nella roccia. Uno spesso strato di polvere ne copriva il pavimento, e nella polvere erano sparpagliati ossa e cocci, come resti di una civiltà primitiva. Scoprivo due teschi umani, evidentemente di epoca remota e mezzo distrutti. A questo punto il sogno finiva.*[33]

Freud, quando ascoltò il sogno, restò colpito soprattutto dai due teschi. Tentò di scorgervi un desiderio di morte celato dal sognatore. Questi, per parte sua, conosce fin troppo bene il fattore scatenante dell'effetto teorico e prova una violenta resistenza per questa interpretazione: *"Che cosa vuole in realtà? ", pensavo tra me e me.* E poi si verificò quel che forse si verifica in un numero sterminato di casi quando si tratta di analisi: l'offerta compiacente che il sognatore porge all'analista. Jung seguiva un'intenzione che gli era certamente ancora sconosciuta, ma di cui aveva comunque sentore, così disse che i teschi erano quelli di sua moglie e di sua suocera. Molti anni dopo avrebbe aggiunto a questa concessione una battuta decisamente cinica: *Dopo tutto, dovevo pur nominare qualcuno di cui valesse la pena desiderare la morte!* Jung temeva ancora di riuscire sgradito al maestro. È per questo che lo compiace con questa pertinenza. E' il caso di una menzogna indotta dalla resistenza. La fissazione dell'interprete sui due teschi e sulla loro iden-tificabilità ontogenetica gli impedisce (o meglio ancora: con essa è lui che si impedisce) di riconoscere nell'azione di cornice lo schema di un'incursione filogenetica nella storia dell'umanità. Questa osservazione è importante, perché Freud non vede e non vuol vedere come il sognatore spinga continuamente dall'ontogenesi alla filogenesi, per trovare tutte le spiegazioni della prima a partire dalla seconda - ormai manca pochissimo allo scatenarsi della rivalità con il patriarca della scuola. L'inconscio è il fondo dell'arcaico, non solo delPinfantile.

Se già c'è stata una menzogna - con il pretesto di aver mentito secondo l'induzione della formula scolastica -, non ci vuole poi molto per compiere un altro passo e diffidare del tutto della pedante artificialità del sogno. Se era finta l'offerta dell'interpretazione dei teschi, anche l'intero racconto del sogno non sembra affidabile - più che altro si presenta come un test per vedere se il maestro potesse essere colto alla sprovvista con una sfida fin troppo chiara sul piano della filoarcheologia. La fine del resoconto di Jung è troppo carica di conseguenze per limitarsi a un solo elemento del sogno. Ammette apertamente che voleva sapere *che cosa* [Freud] *avrebbe dedotto dalla mia risposta, e quale sarebbe stata la sua reazione, se lo avessi ingannato dicendogli qualcosa che si adattava alle sue teorie.* Questo va certamente ben oltre la normale compiacenza dell'analizzando nei confronti dell'analista.

Come potè un fine conoscitore dell'*Interpretazione dei sogni* propinare a Freud una "simbolica"così grossolana, così poco cifrata? La casa era immagine della psiche, con un solo piano per la coscienza e un'abbondante struttura sotterranea per l'inconscio, tutto questo veniva dipinto come una sorta di museo storicopreistorico, con la caverna come *topos* dell'ultimo stadio di primitività a malapena raggiungibile dalla coscienza: *La psiche primitiva dell 'uomo confina con la vita dell'anima animale, così come le caverne dei tempi preistorici erano di solito abitate da animali prima che gli uomini le rivendicassero per sé.*[34]

Jung dunque capovolge la relazione tra sogno e apostasia, trasformando il sogno in semplice sintomo della grande differenza tra la mentalità di Freud e la propria, e non solo rispetto al sistema teorico. Jung proviene, e lo ritiene un punto d'onore, *dall' atmosfera permeata di storia della Basilea del secolo XIX,* di cui non occorre ricordare un'altra volta la predisposizione al mondo sotterraneo. Quando riflet-

teva sui contenuti dell'inconscio e delle sue autorappresentazioni oniriche, non lo faceva mai *senza dei confronti storici,* mentre considerava Freud come l'ultimo erede del materialismo scientifico di Büchner, Moleschott, Du Bois-Reymond e Darwin. Così facendo, basandosi sulla storia personale, si costruiva una giustificazione ancora più profonda per una rottura il cui esito sarebbe stato proprio il rifiuto delle storie personali a favore della storia del genere umano. La caverna agisce solo come artefatto simbolico per stabilire l'inizio mitico.

Il fattore attrattivo dell'approccio di Jung, la storia del genere umano, consiste nella sua "discrezione" rispetto alla dimensione personale, e in secondo luogo nella sua capacità di generalizzare e semplificare metodicamente. Questo secondo a-spetto conduce anche Freud alla "tipizzazione", senza la quale la sua sola arte non sarebbe riuscita a divenire qualcosa da insegnare e tramandare. Non meno importante fu la "considerazione" sulla riserva personale. Nei protocolli del circolo di psicanalisi che si riuniva ogni mercoledì sera a casa di Freud si può cogliere la progressiva diminuzione della disponibilità a rinunciare a sé in quanto "materiale", mentre si passa a dimostrazioni letterarie ed esotiche accompagnate da uno squilibrio grottesco tra lo zelo dei discepoli e la conduzione del maestro. Lo stesso Freud a lungo andare ebbe meno successo con il "mascheramento" dei suoi dati esperienziali. Scontrandosi con l'impossibilità di velare la propria vita, con tutta la sua fallibilità, dovette incassare una delle delusioni che non risparmiano mai gli uomini che credono di poter avere dei discepoli.

Fritz Wittels pubblicò nel 1924 la prima biografia su Freud, troppo presto perché potesse fare piacere [*Freude*] al diretto interessato. Una simile biografia non poteva passare sotto silenzio le apostasie che immancabilmente accompagnano simili percorsi. Un allievo che si era allontana-

to dalla scuola scrive di un altro che si era mosso con tanta sicurezza sulla pista aperta da Freud, da diventare uno scandalo per gli altri allievi, *e alla fine anche per il loro stesso maestro che per primo era entrato titubante nella caverna oscura e che con la torcia della sua ricerca aveva portato la sua luce.*[35] Non si tratta soltanto della rivalità che si diffonde tra i discepoli, né della disapprovazione del maestro verso coloro che si allontanano dalla retta e corretta via, ma è anche la rivalità del maestro nei confronti della facilità con la quale si acquisisce una via esplorata in principio con tanta fatica, e che fa sì che nell'allievo si instauri la coscienza del maestro, con tutti gli ingredienti dello spodestamento.

Ancora una volta la via non è quella che conduce fuori dalla caverna, ma quella che penetra in essa e vi si addentra sempre di più. Tutti vivono di ciò che uno prima di loro ha osato tentare su quella via, rendendola più sicura; ma costui deve accettare che, proprio in virtù di quel che ha fatto, chi lo segue sarà molto più facilitato nel cammino. Wittels sapeva che la sua non era una metafora qualunque. L'allegoria platonica della caverna gli era familiare, come ebbe modo di dimostrare in un altro punto della sua biografia di Freud.

Ovviamente non intende rovesciare del tutto l'allegoria, che porterebbe a entrare nella caverna, ma non fa nemmeno il minimo uso della via della *paideia* descritta da Platone. Descrive la condizione dei reclusi senza menzionare le catene e senza smuovere minimamente la staticità della scena. Lo sfondo della caverna dove si producono le ombre riproduce la realtà dell'inconscio, il quale getta *qualche ombra* sullo schermo della coscienza, ma per il resto continua a essere la realtà nascosta che ha degli spettatori diversi dalla nostra coscienza: *Come siano però realmente le cose, lo sanno solo gli dèi.* Da quando la coscienza è divenuta *una piccola porzione dell'anima*, riservando la parte maggiore all'ignoto, *l'allegoria della caverna è tornata a essere assai vi-*

cina a noi. Ancora una volta, sono gli dèi che vedono fin nel fondo dell'inconscio, mentre per noi, nella situazione della caverna, è già abbastanza *se indoviniamo un poco di quel che sono le leggi dell 'inconscio.*[36] A quanto pare il comparativo ontologico si è spostato al punto che all'inconscio, che sta sullo sfondo e sotto gli occhi degli dèi, spetta la vera realtà, mentre la coscienza si limita a ricevere fioche e arbitrarie proiezioni di questa realtà.

Se si pensa alla guida alticcia che aveva portato Freud nelle grotte del Carso nel 1898, considerando l'aspetto dell'analisi a cui faceva cenno Wittels, si può comprendere come il mondo della caverna sia una realtà quasi estetica di pura irresponsabilità. Quell'uomo per tutta la vita non ha fatto che sognare di andare a Vienna e di prendersi dai musei i nomi per le sue bellezze sotterranee, e si avverte tutto il suo entusiasmo per questi atti di *onomatesis,* quasi come una sorta di libertà artistica. La sua frivolezza erotica nell'interpretare la caverna, la sua amoralità sobriamente registrata da Freud, erano soltanto un altro aspetto di questa impunità estetica.

Nella scuola di Freud, e non soltanto nella sua cerchia più ristretta, ci sono state delle resistenze, quando non proprio delle ripulsioni, nei confronti della possibilità di scambiare l'atteggiamento teorico ed estetico dello scopritore di caverne Freud con il congedo dalla morale che ne seguiva, o che avrebbe dovuto seguire, per quanto riguarda l'analisi e l'analizzando. È quanto mostra il primo biografo di Freud, con un'altra metafora della caverna. L'interpretazione dei sogni, a suo giudizio, recupera del tutto la responsabilità del soggetto nei confronti della sua storia: *Il gesto prometeico di Freud fu di imporre agli uomini, oltre che la luce che illumina la caverna dei sogni, anche la responsabilità per i loro stessi sogni.*[37] Questo inaspettato approfondimento del postulato della conoscenza di sé comportava un *aggrava-*

mento della coscienza, la scoperta forzata di proteste sconosciute contro la morale e la cultura come motivo di rifiuto nei confronti dell'analisi. Questo, nella scuola di Freud, fu anche uno degli impulsi ad affrontare la resistenza dei contemporanei e a far emergere la moralità della teoria, sia mediante l'attenuazione della sua esclusività sessuale, sia mediante l'accentuazione della sua efficacia morale.

Freud stesso parlava volentieri di un lavoro "sotterraneo", ma non intendeva quello che si svolge sottoterra, bensì la peculiarità dell'andamento di quanto, in superficie, appare infruttuoso, mentre *a un livello sotterraneo procede molto bene.*[38] Certo la parola *Inferno*[e], già scomodata per la "caverna" istriana, ha un altro effetto: *I grandi problemi non sono ancora risolti. Tutto ondeggia e albeggia, un inferno [Hölle] intellettuale, una cosa sopra l'altra, dall 'abisso più profondo si profilano alla vista i tratti.*[39] Questa è forse l'affermazione che meno di qualunque altra avrebbe potuto essere scritta senza il viaggio nella caverna della Pasqua di due anni prima, che si sarebbe ritrovato nell'*Interpretazione dei sogni.* In quella occasione, pensando alle caverne immani di San Canzian, Freud aveva notato che Dante non avrebbe avuto più bisogno di fantasia per descrivere il suo *Inferno,* se avesse avuto modo di vedere questo *vero Tartaro.*[40] Allora però non era ancora giunto alla gloriosa trovata di identificare, in mezzo all'Inferno e nel suo "nucleo più oscuro", Lucifero e Amore.

Certo, le caverne di lì a poco avrebbero perso il loro alone di luoghi del perturbante, anche solo per via del loro recupero nell'ubiquità dello sport; tuttavia non è forse un caso che a Vienna succeda qualcosa di diverso in ordine al "disincanto" del mondo: la nomina a disciplina teorica, con la consacrazione del neologismo greco, della "speleologia". A Vienna c'era una "Società speleologica", con un proprio organo[41], nonché la "Commissione federale per le caverne",

attiva dal 1920 al 1936. Questo sì che è un bell'esempio di solidificazione, anche se così la disposizione metaforica delle immagini corrispondenti non conta più molto.

III. Le scatole cinesi e il panottico

Quando qualcuno si trova all'interno di un cerchio, riesce a vedere soltanto lo strato concavo, mentre la parte convessa gli è del tutto nascosta; se si trova fuori, è il contrario, conosce la parte convessa e ignora lo strato concavo. Lo stesso si può dire delle due parti dell 'uomo, quella dello spirito e quella del corpo: anch 'esse, come nel caso del cerchio, sono inseparabili, e anch 'esse si possono analogamente comprendere come il lato esterno e quello interno.

G.TH. FECHNER

La forma che il fondatore della fenomenologia ha dato all'allegoria della caverna non consente del tutto di essere annoverata tra le ricezioni del mito artificiale di Platone; d'altronde il suo stesso artefice non l'aveva concepita all'interno di questa continuità, che gli era estranea. In un certo senso, è più un esperimento mentale che un'allegoria. Questa caratteristica può forse essere rappresentativa per ciò che al momento sembra possibile anche là dove la tradizione ancora si riconosce.

Ma che se ne faceva la fenomenologia di qualcosa come un'allegoria della caverna? Non aveva bisogno di molti esercizi per andare a bersaglio. Il solipsismo, sempre minaccioso - o meglio: sempre avvertito come tale -, corrisponde alle condizioni di clausura della caverna e alla loro acquisizione. È soltanto la percezione dell'estraneo che consente

alla soggettività isolata di imbattersi nel proprio limite, nell'evidenza dell'altro io che si presenta in carne e ossa? Oppure è semplicemente la coscienza della differenza tra l'orizzonte proprio e quello altrui a fornirle il concetto di orizzonte del mondo, il quale si costituisce soltanto integrando gli orizzonti? In generale, come si rende presente l'altro nel medesimo? E come *gli* altri in quello per il quale essi sono tali? E come il mondo, o quel che ne rimane, per il "residuo della distruzione universale"? Sono domande che, evidentemente, oltrepassano di molto la semplice catena di dipendenza delle ombre dall'essere.

Come è inevitabile per chi avrebbe concluso il suo ultimo capolavoro sistematico con una citazione dalle *Confessiones* di Agostino, il giovane Edmund Husserl ebbe la sua esperienza di "conversione". Quando era studente nel liceo di Olmütz, il suo tratto più caratteristico era il disinteresse verso tutto ciò che non fosse "matematica" e il rifiuto di qualunque altro impegno che non avesse a che fare con questa disposizione, come pare accadesse con una certa regolarità. In un simile quadro di rinuncia a qualunque ampliamento d'interesse verso quell'ideale che ancora si chiamava "formazione" *[Bildung],* destò scalpore tra i compagni della settima classe, che Husserl dichiarasse l'intenzione di studiare astronomia. Cosa che tra l'altro fece davvero a Lipsia, per tre semestri.

Ad attrarlo in tal senso non fu nessuna scoperta celeste; fu il difetto di uno strumento ottico. È quasi inevitabile pensare - per quanto non vi sia la men che minima prova - che lo spostamento dell'attenzione sulla diagnosi dell'errore relativo a un "perfezionatore" della funzione sensoriale avrebbe indotto chi in seguito avrebbe sofferto di guai alla vista a "convertirsi" definitivamente, passando dagli oggetti della teoria al soggetto con i suoi condizionamenti. *Che possa* essere andata così, lo si desume dalla prima lezione filo-

sofica, incentrata su George Berkeley, il teorico della percezione visiva.

L'equiparazione che questo pensatore stabilisce tra percezione e assegnazione di esistenza deve aver agito sul filosofo in erba come una minaccia estrema che da lì in avanti avrebbe costituito lo sfondo di ogni sua conoscenza e la sfida del suo pensiero: la minaccia del solipsismo. È con essa che il soggetto isolato verrebbe condannato alla reclusione nella caverna della sua portata sensoriale. In tal caso i soggetti sarebbero come tanti "mondi", e, nel caso limite, vi sarebbero tanti "mondi" quanti soggetti. L'argomento dell'unicità del mondo per un'indeterminata molteplicità di soggetti non può essere seriamente sensato. Prima occorrerebbe spiegare e chiarire se e come questi soggetti sappiano l'uno dell'altro o siano in grado di relazionarsi gli uni con gli altri. Il tema terminale della fenomenologia, che domina la quinta e ultima delle *Meditazioni cartesiane,* sarebbe stato dunque anche quello dell'iniziazione di Husserl alla filosofia, se il ponte che ho tracciato tra il difetto delle lenti e la lezione su Berkeley non fosse che un'ipotesi: il passaggio dall'astronomia alla filosofia fu in ogni caso faticoso. Ma non per questo viene meno il filo conduttore: la metafora della caverna.

C'è un testo di Husserl che risale alle vacanze natalizie del semestre 1931-1932, e che ci mette in prossimità dell'allegoria della caverna. L'argomento è la struttura dell'orizzonte del mondo circostante *[Umwelt].* O meglio: dei mondi che si configurano in maniera concentrica attorno al soggetto, ciascuno dei quali può ampliarsi di volta in volta in una spazialità nuovamente compiuta. L'indicazione di quel che è dato nell'orizzonte di un mondo circostante segue l'analogia del tipico o, per essere più precisi, dello stile. Secondo Husserl, *quando un mondo circostante è completamente configurato [ausgebildet], non ha il carattere di uno*

spazio chiuso e finito, per il quale non si costituisca nulla di esteriore. Al contrario, tutto in esso rimanda alla permeabilità verso un orizzonte più ampio. Il concetto di orizzonte implica l'oltrepassabilità. A questo riguardo, il tentativo di parlare dell'orizzonte del mondo non è privo di rischi, perché trascura che il concetto di un orizzonte *ultimo* sia incompatibile con le intuizioni su cui si basa il concetto fenomenologico di orizzonte.

Per illustrare l'oltrepassabilità serve un'allegoria della caverna al negativo: il concetto di orizzonte non va giustappunto pensato *come se un bambino fosse nato in un carcere senza porte né finestre o nello spazio di una corporeità e di una sinestesia tali da non riuscire a configurare una qualsiasi prosecuzione con l 'iterazione dell 'eccetera.*[42] Salta subito agli occhi quel che caratterizza necessariamente l'allegoria fenomenologica della caverna: le manca il processo dell'uscita, dunque le manca una piena esperienza dell'esterno, così come l'indicazione della via percorrendo la quale si dovrebbe raggiungerlo. Quel che accade è solo l'immanenza della teoria: una tranquilla perlustrazione della coscienza e della sua struttura centrifuga, della sua intenzionalità in tutti i rispettivi rimandi e riempimenti in quanto possibilità che non hanno bisogno di essere realizzate per poter rendere accessibile ciò che ne costituisce l'essenza. È invece necessaria la libertà della variazione, e in virtù di essa lo spostamento della messa a punto dell'esperimento mentale, su cui poggia l'invenzione dell'allegoria, nel cuore stesso della finzione, sulla soggettività pensata agente o riflettente in essa. Ogni possibile mondo circostante è sì finito, in quanto tale, ma non è il carcere che vincoli la sua ampiezza alle condizioni e ai contenuti in maniera non oltrepassabile. Si tratta piuttosto di una tipicità fluttuante nella quale *un mondo finito persistente, con un fuori vuoto ugualmente persistente,* può continuare a limitare il suo interesse pratico al dentro. Come si vede, la coscienza in Husserl non

è molto adatta alle chiusure, come era invece per Platone; ha continuato ad assegnare rimandi costitutivi con l'esterno, rapporti potenziali con un fuori in quanto rintracciabile nella sua stessa essenza.

In un altro testo, più importante, del febbraio o marzo 1933, dunque di poco successivo, Husserl punta direttamente alla problematica del solipsismo. Come avviene la correlazione, che per lui è *a priori*, tra soggetto e mondo? Il punto di partenza è che noi non possiamo sapere che cosa sia *essenziale* per il *fatto* di un mondo dato. Con ciò viene reclamata ancora una volta, e a maggior ragione, la necessità della riduzione per raggiungere l'essenziale. Il mondo fattuale può servire al fenomenologo solo come *esempio della libera variazione,* per ottenere una *forma ontologica in quanto eidos di un mondo possibile*.[43] La questione non è se il *solus ipse* possa cogliere quel che gli è dato - la sfera della peculiarità *[Eigenheitlichkeit]* della sua coscienza - come esistente indipendentemente da lui, ma se sia in grado di cogliere ciò che sarebbe un mondo se non dovesse esistere necessariamente o non ancora l'*insieme degli strati di datità del mondo intersoggettivamente identico.* Nella costruzione di un mondo non si dovrebbe riuscire a pensare a un istante nel quale questo soggetto solitario, con il suo corpo, con le sue potenzialità percettive, sia rimesso a se stesso? O meglio ancora: *Non si può pensare che sia possibile che il mio corpo, nella mia natura che esso costituisce, non abbia mai nulla di simile a lui, nessun analogo che motivi l'empatia?*

La riflessione è necessaria, perché solo con la corporeità [*Leiblichkeit*] del soggetto si viene a creare la variabilità del suo orizzonte: la capacità di spostare la sua ottica nello spazio, la dotazione cinestesica, in questo spazio, della corporeità *[Körperlichkeit*] di una natura, e quindi la vista di ciò che sarebbe "l'altro" orizzonte, che non deve essere per forza quello "di altri", tuttavia può esserlo. Il corpo, nella sua

mobilità spazio-temporale, è l'organo della coscienza che esibisce il condizionamento delle sue posizioni, ma anche la possibilità di integrarle in orizzonti più ampi. In tal senso la coscienza potrebbe, per lo meno nelle intenzioni, acquisire il concetto di un orizzonte che unifica tutti questi orizzonti.

Il problema doveva essersi acutizzato al più tardi nel programma idealistico del 1912, le *Idee.* In effetti, qui Husserl raggiunge già livelli estremi, quando si chiede se si possa pensare un mondo *che non abbia alcunché nel suo senso d 'essere che rimandi ad altri soggetti-io.* Dunque per esempio un mondo dove potrei riconoscere ogni traccia come la mia, senza che sopraggiunga l'incertezza che scatta quando si cammina su una pista sconosciuta, cioè quando non si sa se di lì sia passato un amico o un nemico. Sarebbe anche il mondo dove inaspettatamente Rousseau potrebbe rispondere alla domanda su come si sarebbero comportati nello stato di natura due uomini completamente estranei l'un l'altro, qualora si fossero incontrati in un deserto o nell'isola solitaria: non si sarebbero nemmeno notati e ciascuno avrebbe proseguito il proprio cammino, in silenzio. Cosa che Rousseau non aveva bisogno di motivare, ma si potrebbe ipotizzare che nessuno dei due si fosse mai visto in un riflesso, e pertanto non potesse aver fatto esperienza dell'estraneo come quella di un essere corporalmente affine a lui.

Non c'è ragione di spingere tanto in là l'esperimento mentale per immaginare una pluralità di soggetti che non *possono* essenzialmente sapere nulla gli uni degli altri, perché nessuno di loro ha una vita corporea *[Leibhaftigkeit]* che gli consenta l'accesso agli altri. Husserl vuole e deve mantenere il problema al di qua della possibilità della reale percezione dell'estraneo: è il problema dell'apertura del proprio orizzonte alla possibilità di altri orizzonti e ai loro centri, occupati od occupabili. Questa mossa di Husserl,

che sposta la tematica del mondo e la protegge dall'incertezza della sua teoria della percezione dell'estraneo, una teoria che non l'ha mai soddisfatto del tutto, gli suggerisce un altro esperimento mentale, che si può vedere come la sua specificazione dell'allegoria della caverna.

La scena si svolge così secondo Husserl: *Dunque io o noi stiamo dentro a una specie di scatola rigida nella quale, affinché anche la sensibilità ottica abbia la sua parte, una finestra lasci passare una luce diffusa, ma senza che si esperisca un mondo esterno di cose (come, mettiamo, da un lucernario).* È a partire da questo che insorge la domanda su che "senso d'essere" debba avere o possa raggiungere un mondo simile per uno che vi stia rinchiuso per tutta la vita. Riuscirà mai a oltrepassare o a evitare il solipsismo, posto che il significato di quel che gli sta intorno lo deve esclusivamente alla vita della propria coscienza?

Tutto dipende dalla capacità di pensare o di rendere pensabile che *quest 'uomo della caverna giunga alla rappresentazione di una possibile esteriorità.* Come potrebbe costruirsi anche solo il concetto di un "fuori"? La risposta di Husserl è audace: potrebbe, se egli stesso, nel suo abitacolo, se ne fabbricasse uno, o lo trovasse per caso; un "fuori", dunque, *dentro il quale avrebbe un "mondo " in miniatura analogo a quello totale della sua caverna.* Nel modello rimpicciolito potrebbe raggiungere il concetto di un *fuori nel dentro.* Per analogia potrebbe poi spingersi fino all'idea *che anche la sua parete interna ha un fuori, e che dunque tutta la sua caverna sta dentro un 'altra caverna, e questa a sua volta in un 'altra, e così via…* Il tutto verrebbe a determinare una serie di incastri di abitacoli uniformi, uno dentro l'altro, la cui iterazione non dovrebbe prevedere limitazioni né verso l'esterno, cioè verso il più grande, né verso l'interno, cioè verso il più piccolo. Per rievocare la topologia platonica: ci

sarebbe soltanto il comparativo, non il superlativo. Ma allora non ci sarebbe nemmeno l'evidenza dell'essere-che-è.

Che cosa avrebbe guadagnato il recluso a vita? Per prima cosa, avrebbe modificato il concetto delle relazioni spaziali nelle quali si svolge la sua vita. Deve ritenere possibile che i muri del suo abitacolo non siano alcunché di ultimo e di non oltrepassabile. Lo spazio vitale che gli lasciano sarebbe soltanto una porzione di questi spazi più estesi nei quali si potrebbe ripetere una determinata relazione tra dentro e fuori. Si tratterebbe allora di una serie di realtà *in un determinato stile universale,* senza che ciò comporti un giudizio qualitativo rispetto a realtà più alte o più basse. A ogni modo tali differenze non potrebbero essere colte con i requisiti della caverna. Tutto questo, certo, si spingerebbe soltanto fino all'introduzione della *possibilità.* Non c'è nessuna *via induttiva verso il fuori,* che porti alla formazione di una concettualità e che sia capace di sostenerla. Ogni verifica delle indicazioni che portano oltre il contenitore del tempo della vita ha luogo nello spazio interno, salvo che questo potrebbe essere costruito per un altro spazio interno da lui circondato, diverso dal suo spazio esterno, come si può presentare il modello di una costruzione gigantesca a una giuria in un comitato governativo.

Oltre a ciò, risulterebbe che *la posizione induttiva di realtà esterne che si riconfigurano nella caverna renda qui prevedibili dei processi causali che si verificano nell'esperienza effettiva;* dunque una sorta di intenzione dell'atto per creare un'uscita dallo spazio interno, dapprima messa alla prova nel modello, e poi tentata effettivamente, per trovare un'uscita dall'abitacolo. Non conta tanto se e come ci si riesca. Il cambiamento di condotta mediante il potere plasmante delle aspettative basta come "realtà" immanente: *Con l'induzione e la verifica sperimentale, e certo una verifica che proceda esclusivamente e naturalmente all'interno*

della scatola, si potrebbe conoscere un mondo esterno e mutarlo in esperienza indiretta, cosa che si renderebbe necessaria se non si intendesse restare sul piano della vuota rappresentabilità.

Con questo esperimento mentale Husserl ha raggiunto lo scopo che inseguiva? Per questo avrebbe dovuto mostrare che il suo prigioniero poteva comprendere il modello di spazio interno costruito o simulato da lui nello spazio interno reale *[reell],* come uno dei "mondi" analoghi, nel quale risiede un prigioniero *en miniature.* Il quale a sua volta avrebbe dovuto avere una condotta e una coscienza spaziale coerenti in sé con quelle dell'inventore della finzione, o almeno così questi avrebbe dovuto immaginarsele. Ne consegue innanzitutto, come passo successivo, la traslazione[f] per la quale egli stesso, con il suo "mondo della vita," potrebbe essere l'oggetto pensato o addirittura osservato per il soggetto di un mondo esterno ulteriore, già da prima spazialmente accessibile. Soltanto a questo punto avrebbe ottenuto degli orizzonti verso l'esterno e verso l'interno, e sarebbe divenuto capace quanto meno di concepire, in relazione con tutti i propri orizzonti, con ogni mondo circostante, altri spazi del mondo della vita, cioè degli orizzonti estranei, e sarebbe divenuto in grado di cogliere in misura essenziale il necessario per la loro percezione.

Allora il soggetto sperimentale potrebbe sviluppare anche il pensiero o addirittura il desiderio di avvertire se stesso all'uscita dal suo spazio interiore nello spazio dell'altro soggetto simulato. Se il prigioniero conoscesse il suo aspetto, se per esempio, la sua caverna fosse dotata di specchi, allora potrebbe anche scoprire la condizione di ogni percezione dell'estraneo, ottenendo così, grazie a un corpo animato *[Leibkörper]* analogo al suo, l'"appresentazione" dell'altro io. Potrebbe, successivamente, immaginarsi quel soggetto dato nella percezione dell'estraneo come a sua vol-

ta predisposto alla percezione dell'estraneo, in grado cioè di percepire la sfera interna avuta da lui prima nella prospettiva esterna, come anche la sfera esterna desunta nella prospettiva interna, ciascuna con i suoi possibili soggetti estranei. Questa via della costruzione analogica interminabile e dell'iterazione farebbe sembrare integrabili i diversi orizzonti, come in una realtà omogenea di fusione intersoggettiva, resi ipoteticamente visibili grazie alla serie di incastri e subordinazioni con la quale termina ciascun abitacolo.

Anche se il prigioniero, una volta raggiunta l'uscita della sua prigione, non riuscisse a trovare nessun altro soggetto, e non potesse quindi fare l'esperienza dell'estraneo, avendo tuttavia modificato la propria posizione rispetto all'involucro precedente, potrebbe immaginarsi l'occupazione di questa posizione esterna rispetto alla precedente interna come un "io estraneo". Passerebbe così al posto e occuperebbe l'orizzonte di un osservatore da lui stesso pensato, vedrebbe da fuori il luogo dove fino ad allora era stato richiuso. Questo vedere-da-fuori è la condizione per poter *comprendere* l'allegoria della caverna secondo la sua funzione. Bisogna ricordarlo: i prigionieri della caverna platonica non comprendono l'insegnamento del loro compagno ritornato, proprio perché non capiscono che cosa significhi vivere in una caverna.

La differenza tra questo ingegnoso esperimento mentale e l'allegoria di Platone è assai illuminante per quanto riguarda l'esclusione di ogni evidenza ultima possibile: la ripetizione della relazione tra dentro e fuori è per principio interminabile. Anzi, di volta in volta non fa che rinforzare il sospetto del continuo rimando a un "eccetera". Il che implica difficoltà del tipo della dialettica trascendentale. Ma non per questo si esclude l'evidenza; essa ha luogo prima di ogni ampliamento empirico e pratico, nella libera variazio-

ne del modello in miniatura di un abitacolo, fatto o pensato che sia.

Il prigioniero non è altri che il fenomenologo stesso. È lui ad aver bisogno di punti di riferimento per l'esperienza fattuale, tuttavia non mira né a questi, né alle loro condizioni di possibilità, ma agli stati di cose essenziali rinchiusi nella loro contingenza effimera. La visione essenziale della fenomenologia è stazionaria: avviene dentro l'abitacolo, nella caverna. Per il suo procedimento, le cose come le immagini, i corpi come le ombre, le realtà come le finzioni, le presenze [*Gegenwärtigkeiten*] come le ripresentificazioni *[Vergegenwärtigungen],* danno tutte in egual misura accesso all'evidenza. Così è indifferente se il filosofo nell'abitacolo *si costruisca* il suo modellino *oppure lo trovi già fatto;* quel che conta è che comunque dentro di esso *avrebbe un "mondo" in miniatura analogo a quello totale della sua caverna.* Non occorre menzionare qui la predilezione della gnoseologia moderna per l'assoluta intelligibilità delle cose che si fanno da sé, rispetto a quelle che si trovano già fatte da altri. Sul piano metodologico la struttura a buccia di cipolla dell'universo, la cui beffa non starebbe soltanto nella mancanza della sostanza del nocciolo, ma anche nell'impossibilità di individuare l'ultimo strato della buccia, si fonda sulla portata della libera variazione in quanto gioco ininterrotto di finzioni.

La fenomenologia è "empirica", tuttavia è indifferente rispetto al fattuale, di cui non può fare a meno semplicemente perché non può fare a meno dell'immaginazione. In ciò consiste un residuo irrecuperabile della "riduzione" in quanto processo per il quale l'intuizione [*Anschauung]* si sbarazza del mondo. La parità postulata tra fattuale e fittizio non è mai tale sul piano della sua *genesi.* È solo perché sappiamo di fatto che cosa sia una "caverna", che possiamo costruire la finzione in cui delle persone che vi abitano non

sappiano che cosa sia, e di conseguenza non sappiano neppure che cosa voglia dire "uscita", e tantomeno dove e come trovarla.

Si vede ora facilmente per quale ragione Husserl preferisca l'artificialità di questa specie di scatola alla naturalità della caverna: la costruzione non facilita soltanto l'iterazione dei rapporti tra dentro e fuori, mette ancor più in risalto l'autosufficienza del fittizio, l'indifferenza dell'oggetto fenomenologico rispetto alla distinzione tra naturalità e artificialità. Niente più riferimenti all'arcaico, alla storia dell'umanità, e pure all'ontogenesi, al bisogno di sicurezza… Quella fenomenologica è un'antropologia che non si volta mai indietro, non conosce questo genere di cose.

Si potrebbe dire che il platonismo del primo decennio fenomenologico, prima della svolta trascendentale, e a maggior ragione prima della sua radicalizzazione genetica, sia stato sul piano storico un platonismo senza allegoria della caverna. Husserl ne ha fornito anche la ragione, con grande anticipo, in uno scritto inedito del 1894.^ Con una breve formula, secondo la sua concezione della coscienza come intenzionalità, come insufficienza essenziale alla rappresentazione, è escluso che si possa vivere in un mondo fatto di ombre o di immagini senza porre dei dubbi. La coscienza riceve "da sé" i resti di intenzioni oggettuali, capaci di ulteriori intenzioni, a meno che non venga distolta da altre intenzioni; ma è proprio questo che nella situazione della caverna verrebbe escluso. Degli oggetti semplicemente rappresentati, che non siano pervenuti all'intuizione, nella provvisorietà intenzionale che li contraddistingue, non possono divenire autonomi; lo stesso oggetto è dapprima solamente rappresentato e pensato, poi è guardato nella sua presenza. Parlare di semplici oggetti intenzionali, come se ci fosse una classe di simili datità che si limitassero all'intenzionalità, è senz'altro da respingere. Non c'è dunque nessu-

na sfera di oggettualità che assuma la *forma di un 'ombra spettrale, a cui sarebbe giusto contestare la "vera" esistenza.* Non è possibile avere un "mondo" di ombre.

Ma d'altro canto, anche là dove nell'allegoria di Platone le idee pongono il limite di ogni ascensione e compimento, la visione compiuta non concede alcun "mondo" al fenomenologo. Infatti l'esito descrittivo è che l'autodatità sia accompagnata da elementi di intenzionalità che rimandano continuamente più in là. Né la rappresentazione, né le intuizioni riescono a costituire classi autonome di oggetti possibili. Quel che ha condotto a errore è il fatto che *le rappresentazioni più originarie e diffuse, quelle degli oggetti sensibili, sono solitamente accompagnate da rappresentazioni d'immagine* [Bildvorstellungen], *motivo per cui l'attività conoscitiva si rivolge molte volte alle immagini in maniera analoga a quando si rivolge alle cose nel caso di un 'intuizione propriamente detta.* Cosi la coscienza, di fronte a un corpo, si accontenta della vista propriamente data della parte "davanti", sempre che la coscienza concomitante dell'immagine della parte nascosta possieda un grado di verosimiglianza tale da non richiedere verifiche. Questa autonomia delle immagini concomitanti - che procede dall'omissione dell'intenzionalità rispetto alla possibile visione corrispondente - è in *linea con la nostra economia di pensiero.*

Con questa formulazione, la caverna platonica viene ad assumere retrospettivamente dei tratti positivistici, diventando una forma di riduzione della coscienza, che deve affrontare limiti di spazio e di tempo per rendere accettabile la contraddizione con l'essenza dell'intenzionalità. Guardando da questa posizione l'allegoria di Platone, emerge che la svolta introdotta con la forza dovrebbe privare il liberato di ogni prospettiva sul nesso intenzionale tra le ombre che aveva prima e i gradi di oggettualità che percepisce in seguito come rapporti tra rappresentazione e auto datità.

Ciò vorrebbe dire non avere nessuna prospettiva per svolgere questo cammino come un processo di *paideia.*

Proprio per questo motivo la finzione fenomenologica della caverna puntualizza che la coscienza, in quanto intenzionalità, non può "starsene tranquilla". È inquieta per essenza. Solo per questo può essere certa di non restare rinchiusa nell'abitacolo, perché metterà in atto qualche stratagemma efficace per cogliere la sua situazione. Ciò rende indifferente il fatto che in questa caverna non vi siano immagini. Dall'essenza della coscienza, la fenomenologia deduce che non ci possano essere illusioni definitive, perché ogni coscienza rinchiusa si procurerà una prospettiva sulla propria condizione, ovvero la visione essenziale in relazione con lo spazio e il tempo.

Ciò nonostante, l'assenza di immagini nel mondo interno così congegnato non è ovvia. Dopotutto Husserl è stato parecchio alle prese con il pensiero della possibile illusione derivata dalle immagini, per quanto riguarda il problema dell'esperienza dell'estraneo e quello della genesi del negativo. Per raggiungere la realtà obiettiva di un unico mondo, occorre l'intersoggettività reciproca data dall'esperienza di soggetti accessibili. Ma i soggetti estranei non sono mai dati come tali; lo sono soltanto in "appresentazione" nella loro vita corporea [*Leibhaftigkeit*]. L'"appresentazione" appartiene a un livello più alto di presentificazione rispetto alla "rappresentazione" *[Repräsentation].* Il corpo proprio non sta *al posto* di un soggetto, e neppure *davanti* a lui. E però non lo *è,* neppure nell'autodatità che risolverebbe l'elemento di "estraneità" dell'altro. Detto altrimenti: il corpo proprio non ha nessuna "uscita" che porti a ciò che renderebbe l'altro una soggettività "empatizzabile" ma non "sentita". Pertanto è escluso che i corpi siano ancora le carceri platoniche dell'anima, però continuano a essere degli ostacoli impenetrabili in cui si imbatte, e si infrange, l'"empa-

tia" dell'esperienza dell'estraneo. Come esperienza fondamentale dell'illusorietà potenziale del corpo estraneo, Husserl ha portato l'esempio quasi ridicolo dell'uomo che viene visto da lontano, e che poi, mano a mano che ci si avvicina, si rivela essere un manichino. Quel che è ritrattazione antepredicativa dell'intenzione in forma di cancellazione diviene negazione sul piano predicativo. Non è un caso che, dall'arsenale delle forme di giudizio, questo esempio enigmatico sia stato geneticamente collocato da Husserl nella più importante di tutte le esperienze, l'esperienza dell'estraneo e i suoi casi estremi.

Dietro la quasi onnipresente formula della *disputa uomo o pupazzo* c'è una storia che Husserl - stando ai ricordi di Gadamer - raccontò durante un corso, su una visita che fece al panottico della Friedrichstrasse di Berlino e sul *suo imbarazzo davanti a una giovane donna che, all'ingresso, gli faceva cenno, imbarazzo che cessò solo quando riconobbe: "È un manichino"*.[45] Questa versione del "vissuto originario" risale al 1923. Non corrisponde in tutto a ciò che Husserl aveva annotato per il suo corso sulla *Logica genetica* del 1920-1921. Se si tiene presente che il cenno di una signora nei confronti di un estraneo poteva avere delle implicazioni non proprio innocenti - si era tra il 1878 e il 1881, ai tempi del suo studentato berlinese -, cosa che tra l'altro spiega l'imbarazzo del diretto interessato, la versione scritta dallo stesso Husserl risulta più ingenua. Ma anch'essa permette di riconoscere che il visitatore di tale attrazione non si sentisse del tutto libero dagli scrupoli dell'intellettuale puro, infatti sottolinea il carattere eccezionale dell'intrattenimento: *Nel panottico, volendo togliermi per una volta la voglia di vedere uno spettacolo…* Si concedette questa piccola distrazione proprio nel momento in cui si stava allontanando dall'astronomia per dedicarsi alla matematica. Naturalmente sa che luoghi di questo tipo son fatti apposta per provocare illusioni nello spettatore, ciò nonostante intende pro-

varne l'esito su di sé. Si accorse che accanto a sé c'era una signorina che, con il catalogo in mano, stava consultando l'esposizione, come del resto stava facendo anche lui: *Dopo un po' incominciò a venirmi qualche dubbio su questa signorina. Capii che era semplicemente una figura, un manichino meccanico messo lì per ingannare.* Il mondo degli esempi di Husserl è realmente peculiare, e anche in questo caso sono caratteristiche sia la descrizione, sia la domanda che ne seguì: *Che cosa accade interiormente in casi come questo?*[46] Il futuro cartesiano sembra preformato per questa esperienza che prende le mosse dalla possibilità di scambiare organismi e meccanismi. Un'esperienza che però nel contempo dimostra la supremazia dell'evidenza correttrice, anche nella percezione dell'estraneo. In questo gustoso ricordo c'è tutto il sospetto nei confronti della coscienza e della sua possibilità di illudersi, ma c'è anche la fiducia nella sua capacità di sottrarsi all'illusione.

Nel suo corso sui *Capitoli di fenomenologia e teoria della conoscenza*, dell'inverno 1904-1905, si trova la primissima traccia dell'esperienza vissuta ormai un quarto di secolo prima; riferendosi alle illusioni del panottico e del Panorama, Husserl dice: *Può essere che in un primo momento vediamo il manichino come un essere umano. Abbiamo anche una percezione normale, benché successivamente risulti errata. Quando improvvisamente diveniamo coscienti dell'inganno, entra in scena la coscienza immaginativa*[*Bildlichkeitsbewusstsein*].[47] Ma questa non ha una durata illimitata né prevale a lungo. Con il suo abbigliamento e i capelli, finanche con i suoi movimenti meccanici la figura di cera imita a tal punto l'essere umano naturale, che *ogni volta prevale immediatamente la coscienza percettiva* [*Wahrnehmungsbewusstsein*] che allontana quella immaginativa. Allora accade qualcosa che si può descrivere soltanto come conflitto tra l'evidenza della perce-zione e la presenza del sapere: *Noi*

"sappiamo" che è per finta, ma è più forte di noi, è un essere umano quello che vediamo.

Una delle rare concessioni della fenomenologia all'estetica è legata proprio a questo genere di ambivalenza. Il panottico viene spiegato come un effetto grossolano e antiestetico, proprio perché non è in grado di stabilizzare *una coscienza immaginativa sicura,* e dunque nemmeno una chiara delimitazione della realtà che su di essa si fonda. Il demone ingannatore di Descartes non avrebbe mai potuto elevare a opera d'arte totale il mondo che simulava. Se *la realtà e l'apparenza, per così dire, giocano a nascondino l'una con l'altra,* può soltanto emergere l'estremo opposto del buon gusto estetico: *Gli effetti estetici non sono trucchi da fiera.* In tal modo si punisce severamente anche la curiosità del pre-fenomenologo. Ed è chiaro che l'imbarazzo di Husserl nel riportare questa esperienza, avvertito dallo studente Gadamer, riguardasse il piacere provato per qualcosa di cattivo gusto.

Già Schopenhauer aveva utilizzato il museo delle cere per spiegare la differenza tra il bello e l'interessante.[48] La bambola di cera non potrà mai competere con le belle arti; è un prodotto demiurgico. Quanta più maestria è riposta nella sua realizzazione, tanto più completo è il suo unico effetto: l'illusione. In ciò però non fa altro che simulare l'interesse per l'interessante, che non ammette nessun atteggiamento "puro", nessun disinteresse per il piacere e la soddisfazione. Schopenhauer non ricorre neppure al fatto che i manichini del museo rappresentino di preferenza figure storiche o dell'attualità, soprattutto criminali, e alludano a conoscenze e valori che spingono l'osservatore a prendere partito, sia che si tratti di meraviglia, sia che si tratti di disgusto. Secondo la qualificazione di Schopenhauer, tutto ciò non è che l'attesa di un'azione, che è incompatibile con l'estetico. In relazione a questo va aggiunto che all'impres-

sione illusoria della figura di cera segua ben presto la delusione. Quel che fino a un certo punto era sembrato un corpo vivente, improvvisamente provoca una specie di contraccolpo, l'impressione di qualcosa di impietrito, di cadaverico. È la morte dell'interessante. Per quanto riguarda il lato soggettivo, pare emergere una sorta di soggezione o addirittura di vergogna, per essersi immischiati nell'artificio. Quel che manca è la coscienza figurale: il manichino vuol essere la persona, non la sua immagine. Questo discrimina ogni atteggiamento estetico che si mostrasse nei suoi confronti.

Ancora una volta la luce riflette sulla scena platonica. L'esperienza degli abitanti della caverna avrebbe mai potuto assumere dei tratti di atteggiamento estetico? A partire da Platone, si dovrebbe rispondere affermativamente. Ci sono evidenti rapporti tra il settimo e il decimo libro della *Repubblica:* tra la teoria della formazione dei governanti e il divieto della *mimesis* estetica nello stato. I due temi hanno lo stesso fondamento. Davanti alle ombre si trova il punto della più profonda deformazione, cioè il luogo più distante dall'essere-che-è, la dimensione per la quale ci si accontenta delle copie di copie; davanti alle opere delle arti figurative e riproduttive si assiste allo stesso gusto per la riproduzione di secondo grado che funge da rassicurazione per la perdita dell'essere. In ambo i casi, la giustificazione della violenza non è per nulla una distinzione estetica dell'artistico dall'artificiale, bensì è fatta derivare ontologicamente e politicamente dalla concorrenza tra il basso e l'alto, posta la raggiungibilità del sommo. E quest'ultimo non ammette distrazioni o impedimenti.

Chi è in grado di vivere nella teoria, non si accontenterà dello spettacolo. Ma nella caverna di Platone, quel che avvince i prigionieri e li trattiene non è nemmeno il piacere, perché la quintessenza dell'interesse è l'*agon.* Per suo trami-

te, le ombre diventano semplici strumenti di una competizione che determina il posto nel mondo dei prigionieri, promuove il prestigio e getta nel ridicolo. Si tratta di ben altro che la semplice accettazione delle ombre come realtà unica e totale. La "realtà" che decide tutto non è altro che il rango che i partecipanti raggiungono in questa competizione.

Retrospettivamente, la caverna platonica si rivela una pura rappresentazione della negazione dell'estetico. Quel che in essa era stata l'esclusione del piacere nella distanza rispetto all'oggetto, in Husserl diviene l'antitesi tra illusione e verità, voglia di sensazione e piacere figurativo, ma anche tra modello costruttivo e opera estetica. Il suo museo delle cere e il suo mondo a scatole cinesi non hanno nemmeno l'ombra della qualità estetica. Il fenomenologo è spettatore, certo, ma è anche coinvolto in un'"elaborazione infinita": è una figura che fa convergere la calma teoretica degli antichi e l'etica dell'operosità dei moderni.

Platone aveva semplificato il problema degli spettatori nella sua caverna facendo in modo che non vedessero le proprie ombre o che addirittura non le proiettassero per via del muro alle loro spalle. Ciascuno di essi può parlare soltanto con i rispettivi vicini, tuttavia non si possono vedere, per via delle catene al collo: la loro esperienza dell'estraneo è di tipo esclusivamente acustico. Inoltre, dato che considerano l'eco proveniente dallo sfondo della caverna la voce delle ombre, devono supporre queste ultime come appartenenti al loro stesso genere. Ma se si volesse apporre qualche cambiamento all'allegoria, facendo in modo che possano vedere le proprie ombre, non bisognerebbe dare per scontato che siano in grado di discernerle dalle ombre degli oggetti che passano alle loro spalle. Anche in questo caso, mancherebbe loro la condizione dell'appresentazione: la nozione della propria immagine corporea che è base per la

traslazione [*Übertragung]* verso altri considerati pari a sé. È per questo che la proiezione acustica induce all'errore: il suono che proviene dalle ombre non è la loro voce.

Alla luce del panottico di Husserl, questo stato di cose diviene ancor più significativo, come non avrebbe mai potuto essere per l'autore antico. Non è un caso che il racconto della piccola avventura di Husserl alla Friedrichstrasse ponga l'accento dell'illusione sul lato dello spettatore: quello che non riescono a concludere le figure in esposizione, lo porta a termine la finta spettatrice. Essa si trovava al di fuori dell'orizzonte di aspettative del visitatore. Che gli *oggetti* possano essere ingannevoli, fa parte delle ipotesi canoniche della filosofia scettica di tutti i tempi; ma che possano esserci anche dei *soggetti* ingannevoli, imitazioni del comportamento teoretico, è quel che stupisce in questa forma di simulazione. Il soggetto filosofico, in questo caso il futuro fenomenologo, rivendica e attende per sé di affrontare una sfera di pura oggettualità, nettamente distinta e costantemente distinguibile. Proprio per questo è una cosa molto facile far entrare in scena lo spettatore camuffato da pezzo d'esposizione, perché il suo isolamento nella relazione soggetto-oggetto non è più sufficiente per coinvolgerlo nella realtà rappresentata.

L'esperienza vissuta dal filosofo, con la sua voglia di vedere sfogata nel panottico, ha una sua coerenza interna: il proposito di adottare e mantenere nei confronti del mondo un'attitudine da puro spettatore, contiene già la disposizione per il contraccolpo della disillusione. Un colpo che prima o poi deve subire, perché non ha supposto che l'oggettualità potesse stare anche altrove: sul lato del soggetto, della coscienza, del suo vissuto e della sua intenzionalità, della sua possibile intersoggettività in quanto spettatore tra spettatori.

Il riecheggiare di questa esperienza nella mente di Husserl non è dovuto soltanto al trauma di una disillusione davanti a una bambola meccanica, una sorta "di effetto E.T.A. Hoffmann". Si fonda anche sullo sbigottimento per il fatto che lo spettatore si distacchi così poco dal suo mondo di figure illusorie e che possa essere rappresentato in esso in maniera tanto omogenea. Certamente si è ancora ben lungi da una fenomenologia trascendentale di tipo idealistico, che però si può già cogliere in questa scena primaria, per lo meno per quanto riguarda l'impulso e l'impostazione, come messa in risalto dell'io puro dalla sua appartenenza al mondo e dal suo coinvolgimento, fino al limite per cui esso stesso non sia che ciò a cui si dà altro, senza poter essere a sua volta un dato: la soggettività assoluta.

Che la via della fenomenologia non porti soltanto all'assoluto della soggettività, bensì nel contempo - foss'anche di passaggio - alla corporeità [*Leiblichkeit]* e alla metafora della "vita in carne e ossa" [*Leibhaftigkeit*], non si fonda sul sentimento del venir meno della vita, ma su una "necessità" gnoseologica: solo nella presenza corporea si poteva costituire la percezione dell'estraneo, quella dell'altro inteso come un anche-io, la cui qualità d'evidenza era quella dell'"intuizione" *[Anschauung],* perché a sua volta la definizione dei suoi limiti era già stata anticipata come autodatità nella metafora della "vita in carne e ossa". Così ogni traccia del discorsivo poteva togliersi dal sentiero che porta all'intersoggettività inteso come cacciata dello spettro del "solipsismo". Questo genere di vissuto si sarebbe avvicinato di più alla "vita vivente"? Le sue analisi descrittive avrebbero assolto le richieste che si erano levate con la "filosofia della vita"?

Max Scheler, autonominatosi fenomenologo dopo qualche fugace scambio di impressioni con Husserl a Gottinga, negli anni Venti finì col diventare il rappresentante princi-

pale di quell'antropologismo tanto temuto proprio da Husserl in quanto naturalismo di ritorno, prima di essere rimosso dalla prima linea di questa falange, poco prima di morire, da Heidegger. Prima della sua tarda fase biocentrica, Scheler ne aveva attraversata una teocentrica, con la rapidità procedurale tipica delle sue "epoche". Posto che la si possa considerare filosofica, tale fase si indirizzava contro Nietzsche e il suo sospetto universale di antropomorfismo.

Questo tratto risulta evidente già alla vigilia della Prima Guerra mondiale, con il saggio *Zur Idee des Menschen* ["Sull'idea di uomo"][49]: tacciare l'idea di Dio di "antropomorfismo" sarebbe *la più grande sciocchezza* che i "moderni" avrebbero *escogitato,* dato che al contrario l *'unica idea realmente sensata di "uomo "* sarebbe quella di un'immagine di Dio indefinibile per sé. È qui che, con un platonismo inatteso, si inserisce un'"allegoria", quella della caverna: *una delle sue tante figure di ombra sulla grande parete dell 'essere!* Non bisogna guardare la metafora con troppa precisione, altrimenti si deteriora. Per quanto riguarda questa tesi, che racchiude tutto il teomorfismo del mondo, è difficile seguire quel che dice Scheler nella prefazione del gennaio 1915 alla raccolta di saggi *Vom Umsturz der Werte* ["Il sovvertimento dei valori"]: la fenomenologia, *formulata per la prima volta con acutezza* da Husserl, *in virtù della quale tutti i nostri concetti del mondo e del fondamento sono ricondotti ai loro fondamenti ultimi ed essenziali, cioè all 'esperienza vissuta,* avrebbe costituito *il tema dominante* delle sue riflessioni di questa fase, dal 1912 fino agli inizi del 1914.[50]

Risalenti al 1913 sono i *Versuche einer Philosophie des Lebens* ["Per una filosofia della vita"], che Scheler raccolse nel volume citato.[51] Concludendo la sua ri-costruzione della "filosofia della vita" elaborata fino ad allora, quella di Nietzsche, Dilthey e Bergson, Scheler lamenta che la *mutazione*

della visione e del concetto di mondo che ha l'Europa sia soltanto incominciata: *niente più che timidi inizi!* Quel che occorre sarebbe *il completo utilizzo di grandi impulsi,* a partire dalla procedura più recentemente emersa nello "Jahrbuch fur Philosophie und Phänomenologie" (sic!) *che individua una filosofia che parta dal vissuto* [*Er-leben*] *dei contenuti essenziali del mondo,* ovvero un *tipo di procedimento più preciso, più solido… e più tedesco.* Così scriveva Scheler nel 1913, un anno pieno di entusiasmo giovanile, e non si può sorvolare sul fatto che Scheler fosse coeditore con Husserl della rivista summenzionata (in modo errato). Nel chiasso da mercato del suo tempo, il lavoro della fenomenologia ha bisogno, dice Scheler, *per l'alto livello scelto attualmente, di una certa misura di quiete,* che può essere disturbata da ogni eco proveniente dal pubblico.

Si descrive in allegoria quel che ci si può aspettare dalla fenomenologia. Ecco un punto in particolare: *Sarà come uno che ha dimorato per anni in un'oscura prigione e che ora muove il primo passo verso un giardino fiorito.* Di che prigione si tratta, di quale oscurità? Nel 1913 c'è un solo termine a disposizione per questo genere di questioni: *Zivilisation.* Mediante un *intelletto orientato dal meramente meccanico o meccanizzabile,* la civilizzazione crea *un contesto umano circoscritto* che è indispensabile abbandonare per vedere *il mondo multicolore di Dio:* un mondo che, *per quanto lontano, ci darà il benvenuto nella sua limpidezza.*

Al posto di questo mondo, a un lettore non immediatamente contemporaneo di Scheler - e tanto più uno di molto posteriore! - sarebbe toccato il benvenuto minaccioso di tutti gli orrori concettuali e linguistici dell'utopismo filosofico. Perché il prigioniero è l'*uomo europeo di oggi e di ieri, che avanza gemendo e sospirando sotto il peso dei suoi stessi meccanismi…* Lo sguardo a terra e il gravame sulle mem-

bra, egli *ha dimenticato il suo Dio e il suo mondo.* Se non è una caverna questa…

IV. Venture e sventure della ricezione

Chiudete le finestre!

Salomon Maimon, *Lebensgeschichte*

Nel semestre invernale 1918-1919, il primo dopo la guerra mondiale, Max Weber volle accettare l'invito dei suoi studenti di Monaco, dove era appena stato nominato, e tenne una conferenza orientativa sulla questione della professione accademica, le sue prospettive e le sue peculiarità; il testo della lezione, una volta pubblicato, sarebbe divenuto celebre con il titolo *Wissenschaft als Beruf* ["La scienza come professione"].[g]

All'economista politico pare ovvio e per niente indecoroso incominciare con la questione del denaro. Oltretutto, in questo modo compie anche un gesto di deferenza nei confronti dei suoi uditori, che con i loro versamenti avrebbero contribuito, in questa fase iniziale ma spesso anche dopo, agli introiti dello studioso di professione che, in quanto tale, *non riceve stipendio alcuno ed è compensato soltanto mediante le tasse d'iscrizione al suo corso.*

Il modo in cui Weber caratterizza questo sistema suona male alle orecchie del tardo capitalismo, soprattutto quando dice cose come questa: la carriera di un uomo di scienza *è costituita interamente su presupposti plutocratici.*[52] Quando poi si sente come viene chiamato il sistema che si contrappone a questo, quello praticato negli Stati Uniti, si esita ad

apporre etichette precipitose. Questa procedura alternativa si chiama *sistema burocratico.* Il segno più importante che ne qualifica il criterio è il principio dell'"aula piena": chi ci arriva, cioè chi ottiene successo con il suo insegnamento, resta, chi invece non ci arriva se ne va.

L'ossequio di Weber allo studentato, fonte di sostentamento del libero docente, non è collegato alla cortesia di riconoscere nella distribuzione delle risorse anche una spiccata capacità di giudizio. Piuttosto è *un fatto che, se gli studenti si affollano intorno a un professore, ciò è determinato in larghissima misura da circostanze puramente esterne… in una misura che non si crederebbe possibile.* Weber conclude il suo *excursus* sul legame tra capacità di decisione e capacità di giudizio con una frase che sarebbe divenuta famosa, ancorché famigerata: *La democrazia sta bene, ma al suo posto.* Si pensi che questo era l'uomo che gli studenti di Monaco acclamavano in continuazione nell'*auditorium maximum.*

Max Weber non è una figura socratica; però considera il fenomeno dell'attività accademica, la retribuzione del docente mediante gli uditori, o l'assunzione dell'insegnante secondo il principio dell'"aula piena", come una valutazione burocratica dell'esito didattico stabilita da criteri quantitativi, che era in procinto di essere accolta anche in Germania, proprio come quello che Socrate aveva visto nel fenomeno della sofistica: il pericolo della produzione di apparenza *[Schein].*[b] Perciò è del tutto ovvio che Max Weber giunga a parlare della caverna della *Repubblica* di Platone. Con essa intende spiegare l'enorme antitesi tra passato e presente nella valutazione della scienza, del suo significato per la vita e per l'umanità. Perché da questo significato dipende se l'individuo riesca a fare della scienza una professione, con le condizioni assai dubbie che il relatore aveva descritto; soprattutto, se sia disposto a non piegarsi alla compiacenza

coatta della produzione di apparenza di fronte all'"aula piena".

La scienza non riempie più la vita dell'individuo, perché solo episodicamente questi è coinvolto nel suo progresso: è la contingenza che lo fa entrare nelle sue vicende, ed è sempre la contingenza che lo fa uscire, colpito dall'insensatezza dell'anzianità e della morte, la quale leva di mezzo ogni possibile appagamento della vita. Se l'allegoria della caverna presenta una differenza così immensa con tutto il moderno, è perché identifica scienza e formazione, verità e morale, teoria e politica o, se non altro, si appresta a unificarle in quanto possibili e necessarie nell'istanza di ogni *singola* vita. Detto altrimenti: la differenza tra tempo della vita e tempo del mondo, tra forza della vita e grandezze della verità, non svolge alcun ruolo.

Weber descrive per prima cosa la situazione di partenza dei prigionieri dinanzi alle ombre e riduce il momento decisivo della svolta alla brevità di una sola frase: *Finché a uno di loro riesce di spezzare le catene, ed egli si volta e vede: il sole.* In pratica è tutto qui; il fatto che questo individuo resti abbagliato dalla luce e che non trovi le parole per quel che vede, tanto che gli altri lo prendono per matto, sono ingredienti secondari. Nondimeno, una volta abituatosi alla luce, comprende quale sia il suo compito, che viene presentato di nuovo in modo laconico: *scendere dagli uomini delle caverne e condurli alla luce.* Dunque è sufficiente che uno solo si liberi dalle catene e si distacchi dalle ombre e si volti; immediatamente trova davanti a sé il sole, che è la verità della scienza. Non manca nemmeno la forza per diventare la guida degli altri.

Questa semplificazione è certamente un'alterazione dei tratti molto più raffinati e densi dell'allegoria, ma Weber non fa che enucleare giustappunto quel che gli pare più importante. La verità è una faccenda che riguarda una decisio-

ne, una svolta, un passo, e dunque *una* vita, o meglio, per restare nel linguaggio dell'epoca in cui parla Max Weber, e soprattutto nel linguaggio dei suoi uditori, *un* 'esperienza vissuta *[Erlebnis].*

Weber sa quali disgrazie abbia già combinato questo concetto nelle menti di molti, e quante ne avrebbe ancora combinate. Solo due anni prima Friedrich Gundolf, riferendosi alla figura di Goethe, aveva adoperato la categoria di "esperienza originaria" *[Urerlebnis],* Weber ha ironizzato al riguardo, annoverando l'"esperienza", come anche la personalità, tra gli idoli dei suoi contemporanei: *Ci si danna per l 'esperienza…* Ma poi, per rendere comprensibile ai suoi uditori, e con le *loro* parole, quello che avrebbe potuto significare questa allegoria platonica, si riferisce alla verità, che in quel luogo si presenta eterna e definitiva - l'essere che è oltre l'apparenza, la scoperta del concetto da parte di Socrate come atto fondativo della filosofia, nonché il nesso tra questa verità e la vita come suo dovere, e la chiama appunto con questa *Pathosformel* della filosofia della vita: *Fu la straordinaria esperienza* [*Erlebnis] che capitò ai discepoli di Socrate.*

In effetti la versione weberiana dell'allegoria ha qualcosa dell' *Erlebnis,* perché esige un'estrema contrazione temporale, cosa che è propria dell'*Erlebnis,* e che deve rimanere estranea alla struttura discorsiva della scienza moderna. Tutto ciò si può vedere nel fatto che la scienza cerchi di stilizzare le sue grandi scoperte all'interno di conversioni istantanee, datandole e localizzandole nella maniera più minuziosa possibile, con giorno, ora e luogo. E anche con questo tipo di autostilizzazione la scienza lascia intendere che non riesce a prendere le misure di se stessa.

Per contro, Weber vede la scienza dell'età moderna nella sua tendenza fondamentale, che è quella di estraniarsi tanto dalla vita quanto dalla domanda di senso che proviene dalla

persona. Pertanto è chiaro che la natura sia il suo oggetto privilegiato, ma questo non vuol dire dischiudere all'essere umano la via per arrivare alla natura, affinché configuri le sue potenzialità vitali in essa. Al contrario, la scienza e la natura si potrebbero considerare reciprocamente antinomiche: *Liberazione dall 'intellettualismo della scienza, per fare ritorno alla propria natura e quindi alla natura in generale!* Si tratta di ciò che a quei tempi veniva compresso nel termine programmatico *Erlebnis* e che Weber chiama con disprezzo *il moderno romanticismo intellettualistico dell 'irrazionale.* E' questo che genera l'attesa di uno scienziato completamente diverso, di nuovo secondo il modello socratico, che riunisca verità e politica. Per Weber è solo un'illusione che potrebbe restaurare quel che non c'è più. È contro questa prospettiva che si indirizza l'affermazione per cui *la politica non si addice all 'aula di lezione.*

La ragione più profonda di questo verdetto di Weber è d'altra parte tale che anche Socrate l'avrebbe riconosciuta: la posizione del docente nell'aula di lezione è potenzialmente retorica, pertanto sarebbe irresponsabile legittimarlo come demagogo o profeta. Qualora volesse esserlo, dovrebbe uscire per strada e parlare pubblicamente. Là sarebbe possibile la critica, in quanto distruzione della condizione dalla quale scaturisce la retorica.

Ora, il fatto che Weber, nel riferirsi all'allegoria platonica della caverna, abbia agito sintetizzando e deformando i passaggi essenziali, non significa necessariamente che ne abbia contraddetto i contenuti. Tuttavia una forma di obiezione in tal senso lo raggiunse, quando però non era più in vita. Heinrich Rickert nella rivista "Logos", che per un certo periodo aveva diretto insieme a Weber, pubblicò nel 1926 un saggio sulla posizione di quest'ultimo riguardo alla scienza.[53] Rickert considera l'opinione espressa nella conferenza monacense un po' troppo piccata e passibile di contraddi-

zione, benché nei confronti della filosofia della vita e del concetto di *Erlebnis* nutrisse il medesimo senso di netto rifiuto coltivato da Weber. In particolare, Rickert trovava che nel discorso di Weber, nel suo lascito, il lavoro scientifico venisse presentato come una teoria "scialba". E aggiunge che anche Ernst Troeltsch avrebbe avuto "un'impressione terribile" del discorso. Ma Rickert trova ancor più inquietante di questo tono scialbo, l'accento posto sull'abisso tra passato e presente, tra la scienza antica e quella moderna.

A questo proposito ricompare l'allegoria della caverna che, secondo Rickert Weber semplifica in maniera eccessiva. Se non ci si era meravigliati nel vedere Max Weber rifarsi all'allegoria senza darsi la briga di rileggersela, perché tutti pensano di conoscere abbastanza bene questo pezzo dell'inventario educativo, si rimane invece sconcertati per il fatto che uno che qui scorge l'avvio della contraddizione e che da questo testo solleva il suo rimprovero critico, abbia attinto più che da Platone da un collega del luogo, Ernst Hoffmann. Altrimenti Rickert non avrebbe potuto contrapporre all'immagine weberiana delle catene che si sciolgono e dei prigionieri che si voltano immediatamente, quella *della fatica di una salita lunga e dura,* là dove Platone tra l'altro mette in evidenza che lo svincolato deve essere trascinato fuori dalla caverna con la forza.

Rickert cerca negli antichi un *pendant* per l'etica del lavoro e della rinuncia tipica dello scienziato moderno, cosi come Weber aveva individuato specificamente nell'idea protestante della predestinazione l'origine del capitalismo. Si tratta di una vera correzione, che giunge a frasi come questa: *Nemmeno in Platone manca la coscienza di quel lavoro duro e pieno di rinunce che oggi non è risparmiato a nessun uomo di scienza.* Si aggiunga il fatto che anche colui che è sottoposto al processo platonico della formazione non raggiunge il punto estremo, proprio perché la verità assoluta

rimane per lui al di là dell'essere, inaccessibile per chi la indaghi soltanto con procedure teoriche: *Sotto questo aspetto il pensiero di Platone era senz 'altro rassegnato e in tal misura assolutamente "moderno* Che cosa si deduce da questa analogia? Rickert se non altro deduce che non si dovrebbe mettere in dubbio il fatto che anche nel nostro tempo nessuno possa realmente sperare di raggiungere tramite la scienza un risultato come quello che Platone aveva in mente quando paragonò la verità teorica alla luce del sole. E che ne è della modernità di Platone nell'allegoria della caverna? Alla fine questi fa sì che il liberato, una volta fuori dalla caverna, veda in effetti la luce del sole e la conosca in quanto tale, anche se la *visibilità vista* (Heidegger) *è difficilmente sopportabile* (così bisognerebbe tradurre il *mogis horasthai,* e non: *visibile solo con grande fatica).*

L'obiezione di Rickert nasce dal disappunto nel vedere la scienza positiva eretta a rappresentante della conoscenza moderna in contrapposizione alla filosofia antica. Non c'era forse anche una filosofia moderna, quanto meno a Heidelberg? Probabilmente Weber poteva non essersene accorto, perché subito dopo la sua nomina nel 1897 si era gravemente ammalato e non aveva ancora preso parte attiva alla vita accademica di Heidelberg. Rickert si era riferito esplicitamente a questa circostanza, e ora è chiaro a che cosa gli serviva: a Weber mancava la visione diretta della filosofia moderna. Questa poteva misurarsi, continua Rickert, con quella *gioia del logos dell'uomo socratico,* nonostante la serietà concettuale del suo lavoro. Non era provvisto anche Weber della stessa *gioia,* e in gran misura?

Rickert trascura che Weber non poteva accettare il filosofo come tipo della scienza moderna, perché è poco coinvolto nel progresso teorico in quanto infinito, così come nella teoria antica che veniva racchiusa in un testo scritto definitivamente e conclusivamente nell'arco di *una* vita, come

quella di Platone o di Aristotele. Quel che però per se stesso e per il singolo non può mai essere un tutto o un "vissuto", come l'uscita dalla caverna, esige anche un'etica diversa dalla passione e dalla gioia della ricerca. E l'etica della sottomissione a ciò che è comune *[Allgemeines].* Il monito che Rickert lancia contro Weber- *in questo ambito asociale non è la coscienza del dovere quella che decide* - vale solo per la filosofia, non per il violento predominio che la scienza positiva esercita su di essa.

Davanti agli studenti di Monaco, Weber non aveva represso la sua passione per la ricerca, ma non aveva considerato il suo genere di ricerca tanto rappresentativo da subordinare a sé la totalità della scienza moderna. Naturalmente chiunque voglia dire qualcosa su questa totalità, che cerchi di caratterizzarla e di qualificarla storicamente, lo fa da un punto di vista che non corrisponde a tutto ciò che vi trova e che deve dire; pertanto proprio questo punto di vista del "teorico della scienza" è ritenuto di un genere non soltanto particolare, ma anche sovraordinato, e dunque non intaccato dalle esclusioni del senso che ineriscono alla scienza positiva e che addirittura si devono prescrivere a protezione sua e di tutte le altre scienze.

A questo riguardo Rickert può anche aver ragione nell'obiettare che Weber, nel suo discorso sulla *Scienza come professione,* abbia *palesemente oltrepassato l'ambito della sua scienza specifica,* una *dogmatica negativa sorprendente,* perché solitamente estranea alla maniera di Weber. Ma l'una è conseguenza dell'altra, in quanto la maniera con la quale il relatore tratta il suo genere particolare di scienza è tale da non rendere necessaria né utile l'elaborazione di una dogmatica negativa. Ora fu proprio questo oltrepassare l'ambito di una scienza specifica che rese "filosofico" il discorso di Weber e che gli consentì di riferirsi all'allegoria della caverna. Ponendo la questione come fa Rickert, vale a

dire se sia lecito affermare che *come filosofia, la scienza moderna non sia capace di offrire all'uomo nulla di quanto i greci cercavano e trovavano in essa,* allora non sarebbe certo il *contenuto* del discorso a imporre una risposta negativa a ogni domanda, bensì l'*evidenza* che esso presenta rispetto a ciò che descrive come la differenza elementare tra la scienza antica e quella moderna.

Ma anche questo porta con sé un "valore" che lo stesso Weber ammette come possibile contributo della scienza moderna alla soddisfazione personale: il valore della chiarezza. Ma occorre tener presente che Weber intende la chiarezza anche e soprattutto nel senso della sobrietà. Proprio per questo non avrebbe accettato l'obiezione di Rickert contro la sua tesi della scienza che disincanta il mondo, ovvero che questa scienza sarebbe capace *di rendere pienamente cosciente per la prima volta proprio l' "incanto " della vita,* in modo che chiarezza, felicità e gioia diverrebbero identiche e potrebbero *raggiungere la stessa grandezza con la quale la luce del sole platonico dispensa gioia e felicità.* Con il che l'obiezione sfocia in una controversia sull'allegoria della caverna. Dove si opera quell'espansione *dell'"Erlebnis"* all'uscita della caverna, che non c'è nel testo. Quel che si legge nel testo è che il sole, che fa essere tutte le cose così come devono essere, richiama anche il prigioniero liberato al suo dovere di essere come deve essere: un maestro che dischiuda questa *Erlebnis* ai suoi compagni di caverna. Come e per quale ragione sarebbe altrimenti giunto a ricordarsi della sua provenienza dalla caverna nell'attimo del sublime compimento?

Non occorre dubitare che eudaimonia e teoria convergano nel momento culminante dell'allegoria della caverna; ma per Platone non si trattava di una cosa tanto importante da esplicitarla in un punto dove quel che intende provocare è soprattutto il fatto che il liberato non venga indotto dalla

felicità e dalla gioia a trattenersi dinanzi alla nuova verità. Il suo destino non poteva che essere quello di ritornare nella caverna, quale che fosse la reazione che laggiù avrebbero avuto i suoi compagni, che non si erano lasciati costringere alla conoscenza come lui, ma che nella loro superiorità avrebbero cercato di ucciderlo non appena fosse giunto in loro potere. Il che di certo significa anche che quella verità non si poteva esporre attraverso una dottrina che realizzasse in modo efficace la sua promessa di felicità. Rickert chiude la controversia con una frase: *Come che sia, non abbiamo alcun valido motivo per rinunciare all 'ideale platonico della ricerca in ogni suo aspetto e, nonostante la presa di posizione di Weber nei confronti della scienza, o magari proprio per questo, possiamo seguire con soddisfazione questa teoria "pura ", vale a dire libera da ogni "profetismo ", procedente in senso rigorosamente concettuale.* In questo caso è evidente il fraintendimento di Rickert nei confronti dell'implicazione storica della tesi di Weber, il quale non aveva affatto *rinunciato* all'ideale platonico, ma aveva *rilevato* che storicamente vi si era rinunciato da molto tempo. E proprio per questo la sussistenza della filosofia non poteva costituire un'obiezione determinante, tanto meno al livello della considerazione che essa aveva di sé a Heidelberg.

L'interesse storico per questo confronto postumo si fonda sulla circostanza metaforologicamente favorevole per cui su entrambi i fronti si fa presente l'immagine-riferimento della caverna platonica in un modo impreciso, in ogni caso irresponsabile sul piano storico-filologico. Non si tratta dell'ermeneutica di un testo, ma solo della valutazione di un'idea di cornice indotta da questo testo, la quale proprio per via dell'imprecisione dei suoi contorni può guarnirsi di qualche ingrediente. Sarebbe già eloquente se i due autori avessero deformato l'immagine indipendentemente l'uno dall'altro. Qui però subentra anche il fatto che proprio l'obiezione tardiva di Rickert riconosce e accetta, e comun-

que sfrutta retoricamente, la disposizione peculiare dell'allegoria per spiegare punti di vista ultimi o penultimi.

Questo utilizzo privo di scrupoli non fa che sbiadire i tratti del mito della caverna, in particolare quelli che costituivano una sorta di comunanza umana per via di quella specie di familiarità con l'arcaico che li caratterizzava: il sentirsi sicuri nella caverna, il divertimento con le immagini e le competizioni organizzate con il loro aiuto, la sgravante rinuncia all'eccesso di realtà e di realismo, la violenza e il dolore insopportabile dell'uscita dalla caverna e delle condizioni ottiche del mondo esterno. Entrambi gli autori tagliano di netto questo riferimento antropologico al mondo della vita, riducendo tutto al preparato della situazione teoretica. Questa messa a punto del riferimento metaforico va ricondotta alla tendenza inaugurata dal neokantismo, il quale, soprattutto grazie all'opera decisiva di Paul Natorp (1903), aveva rinnovato l'immagine di Platone, non in ultimo allo scopo di riqualificarlo agli occhi dei filosofi di fine secolo esclusivamente come precursore dell'idea moderna di scienza. Non si può negare che solo passando per questa deviazione per un Platone antistorico si potè giungere a un rinnovamento del Platone storico. Si potrebbe dire che la versione alterata dell'allegoria della caverna per opera di Max Weber abbia svolto il suo compito nella misura in cui si sia opposta all'idea di far passare lo scienziato Platone come uno scienziato "moderno".

Dunque quest'avventura eminente nel gioco della ricezione non è altro che un caso esemplare di ignoranza? In primo luogo, va detto, è una prova che quando si tratta di ricezione l'ignoranza è indispensabile. Si immagini una filologia che, riguardo a Platone, raggiunga dei risultati ottimali, certezza conclusiva rispetto ai testi e disponibilità di ogni mezzo per la loro comprensione: in tal caso la ricezione, nella sua conformità alla "storia", non potrebbe essere altro

che la ripetizione monotona dell'univoco. Non si potrà obiettare che allora non sarebbe più una scienza, al contrario: lo sarebbe proprio in virtù del valore estremo raggiunto dalla sua certezza, per aver abbandonato ogni equivocità. E neppure dire che non si tratterebbe più di un'"ermeneutica" sarebbe un'obiezione valida; l'univocità raggiunta assumerebbe l'"ermeneutica" come ausilio nei casi di ostacoli che avessero a che fare con il potenziale dell'equivocità.

Il caso ideale dell'"ermeneutica", irrisolvibile nell'univocità, è il frammento. Eraclito e Parmenide furono gli "autori di successo" dei filosofemi ermeneutici di questo secolo; altri, di cui sono rimasti soltanto frammenti non autentici, come Diogene di Sinope, possono ben sperare. Quel che l'usura del tempo e gli incendi delle biblioteche hanno fatto al frammento, lo replicano, su un testo formativo celeberrimo come il mito della caverna, l'oblio, l'arroganza del disprezzo, il dimezzamento della formazione: alla fine anche in questo caso è solo un frammento del testo genuino che innesca la ricezione.

Nello stesso anno, il 1903, apparvero in prima edizione sia gli impareggiabili *Fragmente der Vorsokratiker* ["Frammenti dei presocratici"] di Diels, che in seguito sarebbero stati ampliati, sia il primo lavoro filosofico di Natorp sulla dottrina platonica delle idee, *Platos Ideenlehre.* Entrambe le opere rappresentano degli atti fondativi della filosofia successiva: i *Presocratici* in quanto sfida al carattere interminabile di una raccolta di resti contingenti, il *Platone* in quanto insinuazione del non sistematico all'interno del rigorismo di una fondazione scientifica. Infatti il neokantismo forgiato nella scuola di Marburgo riteneva che l'intero lavoro del diciannovesimo secolo sull'empiria esatta avesse ancora bisogno di un'interrogazione filosofica ultima, quella sulle "condizioni di possibilità" di questo trionfo della teorizzazione. Quello a cui l'amante dei "frammenti" *deve* rinuncia-

re, perché perduto per sempre, è ciò a cui l'espugnatore di Platone *vuole* rinunciare a favore del rigore metodologico, perché pensa che anche Platone - tenendo il dovuto conto dei millenni trascorsi - sarebbe stato capace di rinunciarvi a fronte dell'idea di conoscenza compiuta o in via di compimento. Rinunciare, dunque, a tutto il mitico: il mito della caverna per Natorp non esiste.

Per Natorp la storia della filosofia serve a "introdurre" la filosofia stessa; il suo *Platone* pertanto è un'"introduzione all'idealismo" - *una* delle tante possibili, che però spicca tra le altre dal momento che, altrimenti, prima dell'"oscuro Medioevo" non ci sarebbe stato ancora nulla che potesse andare bene. È una storia che, se per esempio fosse iniziata da Kant, sarebbe tanto inutile da non poter ammettere l'accelerazione inesorabile della ragione, sempre che rimanga credibile per il tempo a venire. Qui e solo qui i *Presocratici* furono convergenti con la *Platosrenaissance* neokantiana, mentre un quarto di secolo dopo l'avrebbero superata con l'ipotesi che in Platone si sarebbe già esaurito quel che nell'epoca antecedente, quella di Eraclito e Parmenide, si poteva cogliere giustappunto come vicinanza all'essere, purché la si intendesse trattata sul piano "ermeneutico". I *Presocratici* non potevano diventare l'"introduzione" a una filosofia qualunque, che lo si volesse o no; erano troppo ingombranti. Ed erano, visti con l'adeguata comprensione ontologica, la semplice testimonianza di un'epoca sconosciuta e arcaica, in relazione alla quale ciò che ci si sarebbe rassegnati a chiamare "filosofia", finiva col diventare oblio e decadenza. A eccezione, semmai, di ciò che Paul

Natorp sottoponeva alla "demitizzazione", secondo il gusto del tempo. È così che il mito della caverna si ritrova riabilitato nel ruolo di testo centrale di un nuovo modo di pensare, grazie in particolare alla lezione *Platos Lehre von Wahrheit* ["La dottrina platonica della verità"] che Heideg-

ger tenne nel 1930 e che fece stampare nel 1940, ultimo contraccolpo ai danni di Natorp e del neokantismo, già battuto sul campo a Davos nel 1929 contro Cassirer.[54] Qui ha luogo l'ermeneutica nel senso letterale del termine, prima di tutto nel senso della traduzione che si dispone all'ascolto della parola e di ciò che in essa è custodito. Questa procedura è l'esatto capovolgimento dell'operato di Natorp: trattiene e isola quello che lui aveva lasciato cadere, e "desistematizza" quel che lui aveva "demitizzato".

La pericope della caverna è trattata come un frammento presocratico: come se tutt'intorno non vi fosse nulla. Al preparato sistematico si contrappone con grande risonanza il preparato frammentario. Nulla poteva indicare con più chiarezza che l'era della filologia platonica era finita - chiusa con il monumentale *Platon* di Wiliamowitz del 1919 - e che incominciava un nuovo modo di trattare i testi, come se in essi la tradizione fosse imbrigliata in forma di fato, per esempio come aveva fatto Cicerone con la variante aristotelica dell'anabasi della caverna. Ancora una volta, e nonostante tutte le insistenze filologiche per il contesto e la genealogia, si ripropone per via di selezione e circoncisione l'equivocità, la cui giusta ricezione necessita di "libertà". Ora, è chiaro che quello che si intrattiene con il testo non è un rapporto di tipo teoretico - cosa che in seguito alla rioccupazione storica non era più possibile - ma estetico. C'è chi recalcitra a chiamarlo così, ma tant'è; non cambia nulla rispetto al fatto che la ricezione non può più tornare a essere quel che era stata nel corso della "tradizione". Nella controversia tra Weber e Rickert la differenza in fatto di mancanza di conoscenza non coincide con quel poco o quel tanto di carne che vien tolta; è solo che la casualità della trascuratezza diviene "metodo", esattamente come l'assottigliamento forzato dei testi nel "sistema" costruito da Natorp.

La frammentazione artificiale è dunque una sorta di contromossa rispetto alla presunta definitività della competenza filologica, ma anche rispetto all'integrazione sistematica all'interno di uno schema teleologico della storia, convergente con l' idea di scienza letta a partire dallo stato attuale della scienza. Questa nuova libertà con cui la ricezione ha incominciato a muoversi, tuttavia, non è priva di ambivalenze: quel che si basa sull'artificialità diviene artificio, è messo retoricamente a disposizione. Ciò che erano stati i frammenti presocratici ai loro tempi, presso i luoghi in cui furono ritrovati, prima cioè di diventare "fonti" e di essere raccolti in quanto tali, non si può neppure definire con il termine "citazione" - così pure per quanto riguarda i passi biblici, con i loro vari impieghi, dalla predica al trattato: anch'essi non furono mai delle citazioni prima della modernità; erano piuttosto delle "sentenze", testi elevati ad altra dignità.

Heidegger, nel suo saggio del 1946 raccolto negli *Holzwege* ["Sentieri interrotti"] del 1950, tratta la "sentenza di Anassimandro" come se fosse l'unico residuo verbale di qualcosa che altrimenti ci sarebbe completamente ignoto, e che grazie a un'ardita "ermeneutica" ci sarebbe restituito nella sua condizione genuina.[55] "Sentenze" erano quelle che provenivano dagli oracoli, dai misteri, dai profeti e dai depositari della sapienza; l'oscurità garantiva loro l'aura della potenza, e il loro soggetto "parlante" non era affatto la bocca di cui si servivano. Il lettore della "sentenza" dello ionico, nel 1950, poteva sperimentare che cosa volesse dire assistere a questo genere di "sentenze". Una se l'era procurata lo stesso Heidegger, quando concluse il suo discorso per il rettorato friburghese del 1933 con una citazione dalla *Repubblica* di Platone, presentata come una "sentenza", annunciando che si sarebbero comprese la "nobiltà" e la "grandezza" della "riscossa" appena proclamata, non appena si fosse trovata in se stessi "la profonda e ampia riflessio-

ne" *da cui l'antica saggezza greca trasse la sentenza: ta… megala panta episphalé.* Così "traduce" l'oratore alla fine del suo discorso: *Tutto ciò che è grande… è nella tempesta.*[56]

Il magnifico rettore doveva confidare non poco nel fatto che nel pubblico dell'aula magna non vi fossero esperti di greco, e che nessuno si accorgesse del trucco ermeneutico che aveva tramutato l'instabile in resistente alla tempesta. Chi andasse a leggersi il contesto, troverebbe la presunta saggia sentenza come motivazione (*gar*) del fatto che Socrate insiste nel suscitare la domanda su come una *polis* costituita con la filosofia possa essere protetta dalla decadenza: *Perché ogni grandezza è instabile…*[57] Qui non si tratta di una piccolezza con la quale ogni oratore suole compiacere il proprio pubblico, ma della falsificazione della "sentenza". Ed è un atto compiuto più mediante l'omissione del contesto che mediante la traduzione: poteva la filosofia diventare *paideia* della guida dello Stato - come si evince fin dalle prime battute del settimo libro della *Repubblica* - al punto da assicurare continuità nel tempo alla *polis*? La tempesta è un coup de théâtre di cattivo gusto che l'oratore mette in scena per fomentare l'aria di battaglia della *essenziale volontà di potenza.* Nella sua domanda sulla continuità che la filosofia garantirebbe alla *polis,* Socrate non pensava alle tempeste, ma al pericolo interno che il grande incontra con la propria stessa grandezza, all'instabilità del successo provocata dal proprio stesso successo, al "margine di errore" presente finanche nei filosofi intesi come arconti.

Questo è quanto la *Repubblica* mostra nella parte dedicata alla decadenza. La sapienza delle sentenze si toglie alla svelta l'abitudine del rapporto con il contesto. Si ricordi quale successo ricettivo ottenne il paragone di Kant con la "svolta copernicana", senza che si leggesse né si incoraggiasse a leggere i passi effettivi dove veniva discussa.[58] La si credeva una cosa risaputa; ma bisognava ancora capirla.

Ovviamente conosceremmo Kant in maniera più precisa e i suoi effetti sarebbero più scarsi, se l'entusiasta imprecisione dei suoi "esploratori" non fosse venuta in aiuto all'univocità del testo per quanto riguarda l'elemento "copernicano".

A questo punto non è lungo il cammino dalla prima ricezione del mito della caverna, nel 1930, alla sua pseudomorfosi del 1933, espunto da tutto il contesto del dialogo platonico, trasformato in "sentenza" con il legame conformista tra "grandezza" e "tempesta". Se la caverna platonica rappresentava un mutato concetto di verità, che si sarebbe sviluppato ulteriormente passando dal "mostrar-si" *[sichzeigen]* dei fenomeni di *Sein und Zeit* di tre anni prima, alla "svelatezza" *[Unverborgenheit]* che traduce l'*aletheia,* si stava facendo qualcosa di inammissibile. In particolare, si interrompeva la funzione di controllo della filologia nei confronti della comprensione dei testi. In questo modo, l'"ermeneutica" - cosa che oggi si tende a dimenticare - si tramutava in concetto contrapposto alla "scientificità" positiva della filologia.

Nel cappello introduttivo al suo "commento" all'allegoria della caverna, Heidegger, apostrofando le *conoscenze scientifiche,* dice che per quanto riguarda la "dottrina" di un pensatore è altro quel che conta, ovvero *ciò che nel suo dire rimane non detto, e a cui l uomo è esposto affinché vi si prodighi*: in questo modo l'assoluzione generale per ogni libertinaggio filologico e il momento "esistenziale" diventano un tutt'uno; esposizione e dissipazione di sé. È una sorta di criterio di verità che sostituisce ogni positività. Pensare il detto per arrivare al non detto è ciò che ha la propria nuova "economia" al posto di quella positivistica; da qui non ci vuole molto a ridurre imperiosamente la quantità dei testi esistenti - qui per esempio *tutti i "Dialoghi " di Platone nella loro connessione* - a una semplice pe-ricope, anzi, in modo ancor più radicale, alla "sentenza" e all'"etimo". Si giunge

alla caricatura della ricezione dei residui, come manifestazione di una libertà di movimento ottenuta combattendo lo storicismo, liquidando ogni forma di "vincolo" con la tradizione.

Il discorso del rettorato è solamente un sintomo di come la disinibizione divenga il gioco della retorica con la docilità indotta del suo pubblico: quel che si *prende* non è più secondo le regole della disciplina. Con l'attenzione esclusiva per la *situazione,* nella quale succede e diviene possibile qualcosa del genere, si rende nullo il valore esplicativo del rapporto con il testo sanzionato sotto il titolo di *ricezione.* Forse può ancora servire a qualcosa vedere come ci riesce l'oratore. Vedere come riesce a pretendere dal suo *pubblico* quel che in qualunque altra condizione avrebbe dovuto essere un rischio per la *sua* esistenza intellettuale (ma non lo sarebbe diventato neppure un quarto di secolo dopo, quando i presupposti erano ormai mutati).

Guardato meglio, il racconto della caverna di Platone, agli occhi di Heidegger, è un po' troppo lungo per essere una "sentenza". Eraclito poteva far di meglio, quando a dei visitatori incuriositi, che lo guardavano mentre si stava scaldando presso il forno, disse, per incoraggiarli e invitarli a entrare: anche qui è pieno di dèi *(einai gar entautha theous*); una frase, quest'ultima, che Heidegger non è capace di rendere più profonda, come invece quell'altra, *ethos anthropo daimon,* che mette semplicemente in relazione il destino e il carattere, ma che per il pensatore dell'essere vuol dire: *L'uomo, in quanto è uomo, abita nella vicinanza di Dio.*[59] Dunque il non detto del dire non ha più nulla a che fare con il detto, potrebbe essere detto senza il detto, come fa Heidegger in alcune sue "sentenze": *L 'essere è in quanto destino del pensiero.* Oppure: *Il sostegno [Halt] per ogni contegno [Verhalten] lo dona la verità dell 'essere.* O ancora: *L 'essere nientifîca - in quanto essere.* Tutto questo sembra essere ri-

producibile in una catena di montaggio. E tuttavia c'è un elemento comune che rimanda inconfondibilmente all'immagine della caverna, sia contrapponendosi a essa nella raffigurazione, sia "rioccupandone" la pretesa. È la metaforica dell'"abitare", del "dimorare". Essa riduce la caverna di Platone a una validità secondaria: Platone *non* pensa *più* "l'iniziale" e con la sua metafora coglie *soltanto* la "quotidianità" dell'abitudine, una custodia al posto di una dimora. Il posto vacante dell'*anamnesis* viene inavvertitamente "rioccupato" dall'oblio di quell'essenza originaria della verità che è la "svelatezza". In tal modo il mito artificiale di Platone si relativizza; la sua validità dipende dalla fase di decadimento della "storia dell'essere" che ormai non ha che qualche debole traccia di quell'"iniziale".

Nel pensiero l 'essere viene al linguaggio: mediante questa sorta di inversione, il pensiero si dota di un filo conduttore, che però non sembra più essere il filo di Arianna in un labirinto del mondo, perché immediatamente sopraggiunge una rassicurazione consolatoria: *Il linguaggio è la casa dell 'essere. Nella sua dimora abita l'uomo.*[60] Nulla in questa casa ha qualcosa in comune con la tipologia metaforica del "limite", come quello che circonda il linguaggio in Wittgenstein, contro il quale la filosofia non fa che sbattere inutilmente. Anche quando il linguaggio, sotto il dominio della metafisica, seguiti a rifiutare la propria essenza, che è quella di essere *la casa della verità dell 'essere*, non per questo diventa la prigione di un'impotenza superiore, piuttosto diventa lo *strumento di dominio sull'ente·,* dunque per quanto finta, è pur sempre un dominio, non una servitù. Il fatto che sul piano della storia dell'essere non si possa dare ancora il linguaggio della "radura" *[Lichtung]* e della svelatezza, sconfina quasi nell'entusiasmo per quanto sia accogliente il luogo *dove abita la sua essenza,* dove si realizza "l'estatico", per la vista e per l'udito. Questa "dimora" dell'essenza umana è tale che, abitandola, *l'uomo e-siste, appartenendo*

alla verità dell'essere e custodendola. La caverna della gente che si fa nutrire da ombre sofistiche si è trasformata nella capanna del pastore dell'essere. Così si giunge a quella "decifrazione" della sentenza eraclitea sull'iniziale: l'*ethos* è l'abitare *nelle vicinanze di Dio.* E "vicinanza" qui significa soprattutto che non c'è nessuna via da percorrere, e che quindi non c'è alcuna violenza verso chi deve percorrerla. La differenza più importante rispetto alla *paide-ia* platonica consiste nel fatto che l'uomo abita già là dove gli è vicino ciò per cui ne va della sua essenza.

Il *Brief über den 'Humanismus'* ["Lettera sull'umamsmo"] venne pubblicato per la prima volta nel 1947 insieme al saggio, già comparso nel 1942, sulla *Dottrina platonica della verità.* Per il pubblico del dopoguerra questa opera doppia rappresentava al momento l'"ultima parola" di Heidegger. Non c'è da stupirsi se i ricordi delle conversazioni con lui in quel periodo lo presentino particolarmente concentrato su questo libro. Come dice egli stesso, occorre prendere coraggio ed esplicitare la propria insoddisfazione per l'interpretazione della caverna platonica, *perché da questa dipende tutta l'interpretazione della metafìsica europea.* Al termine di queste considerazioni, durante la passeggiata nel bosco - che non era un "sentiero interrotto" - a quanto pare, Heidegger si sarebbe fermato e avrebbe detto: *Devo confessarle una cosa: la struttura del pensiero platonico mi è completamente oscura.* E poi, dopo un lungo silenzio: *Adesso dovremmo rientrare* [*umkehren*].[61] Una "svolta" *[Kehre]* dinanzi all'oscurità di Platone da parte di chi aveva tenuto testa senza troppi problemi all'"oscuro" Eraclito e alla "singolarità" della sentenza di Anassimandro, e che comunque aveva coinvolto Platone nella storia della metafisica in quanto "velatezza dell'essere". O era proprio questo a renderlo oscuro, agli occhi di chi aveva trovato il chiarore negli autori che l'avevano preceduto?

Io penso che le difficoltà con il mito platonico della caverna siano da ricercare innanzitutto nell'essere-nel-mondo dell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit.* Ancor prima, nel corso marburghese dell'estate del 1925, Heidegger aveva illustrato l'"in-essere" dell'esserci con ima bizzarra allegoria, il cui diritto analogico egli faceva derivare dal fatto che la "vita", *detto formalmente,* ha il modo d'essere dell'esserci, pertanto anche un altro genere di vita, diverso dall'umano, potrebbe rendere dei "fenomeni" per la loro analitica. Il soggetto e la sua sfera interna si possono paragonare alla *chiocciola nella sua casa.* La chiocciola riesce a scivolar fuori dal suo guscio, e al tempo stesso vi rimane attaccata, mentre si allunga in cerca di altro. È la cura che la muove? Non vien detto. Quel che conta qui è un'altra cosa: *In questo modo la chiocciola perviene a un rapporto d'essere con il mondo? La risposta è no! Lo sgusciar fuori è solo una modificazione locale del suo essere-già nel mondo. Anche se essa è nel guscio, il suo essere è, corretta-mente inteso, essere-fuori.*[62] Si vede benissimo qui come il rapporto tra soggetto e oggetto, che è il tema portante di ogni gnoseologia, non consenta di cogliere questa caratteristica originaria della vita: *La chiocciola invece non è per esempio anzitutto solo nella casa e non ancora nel mondo, in un mondo che per così dire le si contrappone, per giungere in un tale essere-di-fronte solo sgusciando fuori. Essa sguscia fuori solo in quanto si trova già in un mondo secondo il proprio essere. Con l'atto del tastare essa non si procura un mondo, ma tasta perché il suo essere non significa altro che essere in un mondo.* Questo poi vale anche per l'"accomo-damento" delle sue potenzialità sensoriali nei confronti di ciò che riesce a percepire. Se si tratta del tattile, allora è toccando che procede, *perché il suo essere non significa altro che essere in un mondo.* L'idealismo e il realismo, le posizioni "classiche" della gnoseologia, spariscono come per incanto dinanzi a questa applicazione della concezione mondo-segnale/mondo-effetto, di matrice evi-

dentemente biologica. Non vi sono ancora le tracce di quella che in seguito sarà l'esclusività dell'analitica esistenziale, l'uomo, che in quanto possessore del linguaggio sarà l'unico custode dell'essere. È per questo che ci si concede un riferimento alla "vita", come una sorta di ulteriore ammiccamento al vitalismo filosofico.

La metaforica del guscio della lumaca è più forte dello scenario della caverna in quanto illustrazione dell'essere-nel-mondo: la differenza tra la statica del guscio e la dinamica individuale dei suoi occupanti, che si dirigono verso il mondo o tornano da esso, viene superata dal complesso integrato corpo-guscio. Tuttavia è pur sempre un bell'esempio del fatto che senza il transito mitico-storico l'immagine non sanzionata non ha grandi possibilità di essere impiegata. Già nel corso marburghese del 1927, l'anno in cui comparve *Sein und Zeit,* Heidegger fa "di nuovo" ritorno alla caverna platonica. E non da ultimo a motivo del fatto che voleva far conoscere qualche possibile sviluppo rispetto alla genuina "questione dell'essere", al di là di quella pubblicazione, qualcosa che si avvicinasse per analogia al passo che Platone aveva affidato ai suoi discepoli filosofici, per oltrepassare le idee (*epekeina tes ousias)* e giungere al "bene". Secondo Heidegger, Platone ha individuato qualcosa che chiama *ciò che si eleva al di sopra dell 'essere,* che avrebbe *la funzione della luce, dell'illuminazione, in ogni svelatezza dell 'ente o, in questo caso, nella comprensione dello stesso essere.*[63] La notevolissima conquista descrittiva di Husserl, l'introduzione al concetto di orizzonte, diventa qui un'immagine conforme all'antica metaforica della luce: *La comprensione dell 'essere si muove già entro un orizzonte illuminato che dà luce.* Vedere alla luce e nella luce *assicura* la possibilità *di conoscere qualcosa di effettivo.* E' proprio a questo punto che Heidegger si rifà all'"allegoria" di Platone; non per parlare dell'educazione politica del filosofo, ma perché con essa, a suo parere, ci si imbatte negli *estremi limiti dell 'inter-*

rogare filosofico, cioè l'inizio e la fine della filosofia stessa. Proprio perché scorretta, questa indicazione sulla funzione del racconto della caverna tramuta il "punto di svolta" in autonomo punto di confine, cosa che di per sé è già abbastanza eloquente, ma del resto era già da sempre andata così nelle trasformazioni sistematiche del mito, con tutte le sue dominanti vette metafisiche da ascendere e discendere. Certo, dalla cattedra l'oratore deve rinunciare, come dice, *a interpretare [ausdeuten] l 'allegoria sotto tutti i suoi aspetti, perché è qualcosa di inesauribile,* tuttavia si concede di "accennare" *[andeuten]* a un aspetto fondamentale, quello del *venire-alla-luce* in quanto comprensione acquisita della *verità in generale,* dove si trova *la condizione di misurare e di accedere a ciò che è effettivo.*

Nel riassunto che fa Heidegger della storia della caverna vi sono diverse inesattezze assai eloquenti. La più importante riguarda l'omissione completa del fuoco della caverna; quel che proietta le ombre è soltanto la luce che filtra dall'esterno. In altre parole, nella caverna non c'è una "copia" del sole, quindi del "bene" stesso. In secondo luogo, si afferma per due volte che gli incatenati vedono le proprie ombre sulla parete della caverna, per cui l'isolamento della luce dovuto a quella sorta di paravento da prestigiatore alle loro spalle conserva soltanto una delle sue due funzioni: toglie dalla scena delle ombre gli incaricati al trasporto degli oggetti che servono alla proiezione.

Quel che viene portato di qua e di là dietro il paravento, sono degli "oggetti", nel senso heideggeriano, ovvero ciò che si usa *nella vita quotidiana.* Ma allora non si tratta più di "immagini" che rappresentano il "mondo" fuori dalla caverna e lo raffigurano tra le idee. Non si fa fatica a comprendere che il mondo della caverna ha tagliato i rapporti con gli "archetipi" e che possiede il suo rapporto interno con le cose e le risorse. La caverna basta alla quintessenza

descrittiva della "quotidianità" dell'esserci, nella quale il "Si" *[Man]* è "semplicemente presente" [*vorhanden*] come ombra proiettata dei prigionieri. Tutto è disposto in modo tale che la "differenza ontologica" tra essere ed ente non si attenui a causa del nesso cosale tra archetipo e copia.

Ma allora, se non si menziona mai la *paideia,* che cosa caratterizza il filosofo e che cosa l'avrebbe spinto a ritornare nella caverna? Solamente la visione "estatica" del sole, che non avviene in forma di "ricordo", ma proprio come accecamento dell'occhio dovuto a *una quantità enorme di dati.* L'occhio accecato, per così dire, si dispone all'essere nella misura in cui diviene indisposto all'ente. E' ontologia negativa: *La condizione fondamentale della possibilità di comprendere la realtà in quanto realtà è guardare la luce del sole, è che l'occhio della conoscenza divenga luminoso.* E allora il filosofo, quando nel senso brutale del termine deve essere *strappato via dalla caverna,* è l'antagonista puro del "sano intelletto umano", lo spirito dominatore della caverna, con la sua ottusità, il suo saccente saper tutto. Ciò verso cui è "strappato" si definisce, come dice Hegel, "il mondo invertito". Con l'aggiunta di un ammonimento: *Anche noi… non vogliamo nient'altro che uscire dalla caverna nella luce, ma in tutta la sobrietà e nel pieno disincanto di un interrogare puramente rivolto verso le cose.*

Le "inesattezze" di cui si parlava hanno trasformato la storia in maniera quasi inavvertita, come se già così si avesse un pezzo di quel "mondo invertito", con il suo disprezzo per il "saccente saper tutto". Il perché si può esprimere con una breve formula: il "comparativo ontologico" di Platone è sacrificato alla "differenza ontologica" di Heidegger.

Era inevitabile? La chiave-la offre prima di ogni altra cosa la lezione dove Heidegger anticipa il discorso sull'oscurità di Platone che pronuncerà nel dopoguerra. A essere oscura è in particolare l'idea del "bene". Dal momento pe-

rò che essa determina in ultima istanza la comprensione dell'essere, soddisfa la tesi fonda-mentale di Heidegger sulla prima decadenza della metafisica in quanto interpretazione dell' *essere nell'orizzonte del produrre.* Questo sarebbe possibile se si pensasse che "il bene", al di là delle idee, induca ciò che *deve essere.* A questo riguardo, le idee sono il fattore *determinante* del demiurgo nel mito platonico del *Timeo.* Ma qui, nella maniera heideggeriana di trattare il mito della caverna, le idee vengono eliminate in quanto quintessenza del dover-essere, in virtù del "bene", affinché l'occhio solare possa votarsi interamente all'essere stesso. Così Heidegger è costretto - senza voler più oltre approfondire, come dice - a identificare in modo apodittico l'idea del bene e il demiurgo, il *produttore per eccellenza.* Ancora una volta l'età moderna incomincia con Platone.

Per di più il sole degradato a produttore è un'estrapolazione degli oggetti quotidiani che si presentano attraverso le ombre della caverna. Come se la natura *(physis)* non fosse stata la regione ontologica principale dove il sole platonico fonda espressamente l'essere *e* il divenire, così come il conoscere. Un divenire che era esemplarmente crescita e maturazione dell'organico che trova da sé la propria forma. L'oggetto di uso quotidiano, però, non è compreso nella sua forma, ma, al contrario, a partire dalla sua utilizzazione finale. In tal senso, il filosofo che fa ritorno con l'occhio solare non porta nulla con sé di ciò che potrebbe interrompere l'autosufficienza dei cavernicoli, anche se trovasse qualcuno disposto ad ascoltarlo. A differenza della controfigura platonica di Socrate, la sua inutilità non risiede più nel senso di appagamento che anima i giocatori della gara nella caverna; risiede nel mancato incontro tra l'essere-nel-mondo e l' "essere", del quale si può giungere a diventare "vedenti" soltanto diventando ciechi all'ente. Come accade alla lumaca con il suo guscio integrato, l'essere-nel-mondo da questo punto di vista è il contrario dell'"essere di mondo": l'adat-

tamento tra abitazione e abitante è troppo preciso, troppo aderente, troppo comodo per lasciar adito a un bisogno di qualcosa d'altro, di esterno o di diverso.

Il cosiddetto essere non è compreso come l'essere dell'ente; è isolato dall'allegoria del sole e diviene un'"esperienza" *[Erlebnis]* assolutamente esogena. E dopo che uno abbia fatto questa esperienza dolorosa, tenendo cocciutamente lo sguardo fisso nell'essere fino a rimanerne cieco, dev'esserci per forza qualcun altro a farla? Una "visione" *[Einsicht],* una volta ottenuta e realizzata, è da custodire, ma non da diffondere: una prefigurazione dell'esoterica del tardo e ultimo Heidegger e del suo discorso sull'"Essere" *[Seyn]?*

All'ontologia del guscio di lumaca e al mito ridotto della caverna si può aggiungere quel che Ernst Jünger, annotava nel suo diario il 9 giugno 1965, qualche giorno prima di partire per una lunga crociera in Asia: *I preparativi sono finiti; partiremo domani. Martin Heidegger, che a quanto pare ora si mette a leggere antichi autori cinesi, mi scrive che il posto migliore dove stare è la propria stanza, e che anzi: non bisognerebbe nemmeno guardar fuori dalla finestra.* E come per scongiurare un malocchio dall'impresa imminente, aggiunge: *La sua è una massima personale, non si riferisce al nostro viaggio.*[64] Davvero?

Una ventina d'anni dopo, Ernst Jünger ebbe di nuovo occasione di imbattersi nella massima del pensatore che nel frattempo era ormai morto. Lo scrittore, che ha da poco compiuto i novant'anni, è ancora in viaggio per l'Asia, ma stavolta in aereo, per vedere la sua seconda cometa di Halley; la prima gliel'aveva mostrata il padre tre quarti di secolo prima: il persistere della significatività mitica nell'arco di una vita. Nel viaggio di ritorno, la cometa è tornata a essere quasi un presagio di sventura: giunge la notizia di Chernobyl e delle sue onde di angoscia. Potrebbe essere il punto di

ritorno al sotterraneo: *Riguardo alle attitudini sotterranee, l'evoluzione procede a rilento. Forse qui sta sorgendo un riflesso delle costruzioni e delle arterie stradali della superficie: una soglia evolutiva. Le antenne dei coleotteri di caverna sono più sensibili di quelle dei loro antenati che vivono nella luce.*[65]

V. Una reinterpretazione critico-scientifica

Ah, rimani con i tuoi greci!

Franziska Nietzsche al figlio, 1879

È possibile che nell'allegoria della caverna ci venga raccontata più di *una* storia? Che si raccontino due liberazioni: una riuscita solo a metà, arenata nella sua provvisorietà, l'altra invece caratterizzata dal completo successo paideutico, che non conduce soltanto alle idee e all'idea delle idee, ma che riconduce di nuovo alla caverna, per soddisfare l'idea delle idee in quanto esecuzione della sua esemplarità.

Walter Bröcker considera ovvia questa linea di lettura dell'allegoria della caverna, a prescindere dalla giustificazione testuale, e l'ha posta alla base della sua interpretazione: *E prima del racconto della liberazione del prigioniero che viene portato alla luce del sole, si racconta di un tentativo fallito di liberazione, che finisce nella parte della caverna dove c'è il fuoco con le immagini degli oggetti della superficie che vengono fatti passare davanti.*[66]

Il testo platonico non ammette questa dicotomia. Si dice espressamente che colui che viene liberato dalle catene è lo stesso che era stato obbligato a fissare lo sguardo sul bagliore del fuoco, fino a dolersi gli occhi, al punto da desiderare voltarsi e darsi alla fuga, tornando a guardare quel che non oltrepassasse le proprie facoltà; dunque preferirebbe tornare alla sua condizione prima della liberazione, piuttosto che

accogliere quel che si sarebbe presentato in una maniera quanto mai chiara. Si tratta pertanto di un soggetto che, per intenzione e rassegnazione, già qui ha intenzione di arrendersi e di ritornare alla comodità delle ombre. È un ritorno privo di qualunque giustificazione proveniente dalle idee. Non sarebbe un ritorno dettato dal desiderio di impartire un insegnamento ai compagni, non vi sarebbe alcun atto filosofico.

Ma nel testo è altrettanto chiaro che chi recalcitra dinanzi alla verità, non per questo ne è dispensato. Infatti a questo punto, invece di reagire violentemente con un nuovo incatenamento, ha inizio la violenza del trasporto al di fuori della caverna. La via lungo la quale si svolge questa azione è descritta come erta, sconnessa e impraticabile. Occorre dire, oltretutto, che coloro che compiono quest'atto di forza non danno tregua al loro oggetto educativo, a dispetto della sua sofferenza e della sua opposizione, finché non l'abbiano trascinato fuori alla luce del sole. Costoro, addetti a tale trasporto forzato, devono avere una ragione ultima nel darsi tanta pena per il riottoso, altrimenti non si somministrerebbero un simile tormento, e lo risparmierebbero a lui.

Tuttavia è evidente che il testo platonico contenga una dicotomia grammaticale, dato che all'inizio si parla al plurale *dei* prigionieri che vengono sciolti dalle catene, e che così si salvano dalla *loro aphrosyne,* dalla loro incoscienza. Nel prosieguo però si parla solo al singolare *del* liberato, che vorrebbe distogliersi dal fuoco della caverna, e che ciononostante viene portato fuori dalla caverna. Il passaggio a questo singolare si introduce mediante una congiunzione temporale con il pronome enclitico, il che autorizza ad attribuire l'azione successiva a un numero indeterminato di soggetti: *La volta che qualcuno fosse sciolto, costretto improvvisamente ad alzarsi, a girare attorno il capo, a camminare e levare lo sguardo alla luce, potrebbe fare tutto questo solo*

provando dolore…[i] In tal senso si narra di qualcuno in sostituzione di un numero di soggetti, la cui effettiva entità in un primo momento è indifferente ai fini della storia. Non c'è nulla però che autorizzi a suddividere il liberato o i liberati in due gruppi, uno dei quali fallisce già alla visione dolorosa del fuoco, mentre all'altro tocca il processo ancor più doloroso dell'esilio dalla caverna. Sul piano filologico, l'interpretazione di Bröcker è insostenibile.

Ciò nondimeno, essa non è illecita. Mette in chiaro una dinamica che a Platone non interessava granché, per lo meno fino alla fine della storia, ma che dopo, in relazione alla minaccia di morte che incombe su Socrate, con l'accenno all'unicità del filosofo, diventa inesorabilmente e retroattivamente significativa: tutti contro uno, questo è il finale. Platone vuole accelerare il processo paideutico verso le idee e verso l'idea delle idee, perché vuole dimostrare la possibilità della filosofia e dell'origine ultima del ruolo che i filosofi devono svolgere nello stato. Il doppio rapporto di archetipo e copia gli serve solo a render manifesta la pochezza del realismo quotidiano che caratterizza il cittadino della *polis* privo di insegnamento filosofico, fino a fame il "caso disperato" della distanza incolmabile dall'essere-che-è.

Tuttavia, l'interesse di Platone non deve essere quello del suo interprete. Questi resta incatenato dal mondo intermedio del fuoco della caverna e dalla sua funzione di produzione di ombre. Infatti *questo mondo del fuoco della caverna sensibilizza niente meno che una delle grandi conquiste dello spirito greco, che definisce la nostra esistenza attuale molto meglio di quanto faccia una dottrina di per sé enormemente efficace come quella delle idee: il mondo della scienza, o meglio il mondo della fìsica.* Può darsi che il lettore che abbia una qualche familiarità con gli studi platonici del neokantismo si meravigli di questa constatazione, perché, appunto, a essere messa in rapporto con la scienza dell'età moderna

non è la dottrina delle idee, ma quel che si potrebbe chiamare il contenuto "preplatonico" dell'allegoria.

A questo riguardo, il significato del fuoco della caverna è conciliabile soltanto con il fatto che lo stesso Platone considerasse la condotta degli incatenati di fronte alle ombre come quasi teoretica, e non completamente estranea a ogni attitudine scientifica. *L'agon* degli incatenati ha per lo meno una relazione con l'attività specifica dell'astronomia del tempo, quella di fare previsioni sulle costellazioni. Questa astronomia non fa e non può fare nient'altro se non limitarsi ai suoi oggetti visibili, senza sapere nulla della loro vera natura, il che vuol dire dare semplice-mente un ordine e una sequenza temporale al mutamento delle apparenze, che siano affidabili per l'osservatore. Scopo di questa scienza non poteva essere nemmeno quello di sapere che cosa fosse un'eclisse, piuttosto quello di riuscire a predire il sopraggiungere di tale evento, fino a che perdesse il suo carattere terrificante e soprattutto il suo significato di segno funesto.

Certo, la fisica, così come l'aveva fondata la filosofia ionica della natura, doveva essere qualcosa di più di quello che poteva realizzare l'astronomia. Occupandosi dei fenomeni naturali della superficie terrestre, voleva fare anche delle affermazioni sull'essenza delle cose, sulla loro origine ultima e sulla loro composizione a partire dagli elementi apprensibili dai sensi. Solamente l'impressione causata dai paradossi escogitati dalla scuola di Elea, quelli del movimento e dell'invisibilità, riuscì a limitare la fede nella conoscenza tramite i sensi: l'atomo fu la prima invenzione di un oggetto scientifico che fosse sì in grado di spiegare le osservazioni, ma che fosse anche sottratto a ogni osservazione. L'atomo infatti non aveva più le qualità dei quattro elementi percepibili, l'aria, l'acqua, la terra e il fuoco, ma aveva solo delle caratteristiche che, nella loro combinazione, dovevano avere per conseguenza le qualità osservabili.

L'eleatismo fu il primo a escludere l'identità di essere e apparenza. A questo punto si apriva una questione: l'apparenza è in grado di rappresentare l'essere-che-è, di dischiuderne l'accesso tramite la sua percettibilità, oppure, come afferma Parmenide nella maniera più radicale, solo il pensiero accede alla via della verità? Ora, l'allegoria della caverna si basa interamente sul presupposto che le apparenze siano copie di copie. Pertanto, pur avendo sempre una funzione rappresentativa, sono però a tutti gli effetti un trucco e un'illusione, perché non fanno percepire il loro rimando agli archetipi e anzi si spacciano per le dimensioni prime e ultime della realtà. Questo "spacciarsi" si presenta nell'allegoria tramite i funzionari posti sullo sfondo, che allestiscono questa messa in scena, con l'intento di porre i prigionieri dinanzi alla recita, al rispecchiamento di una realtà invalicabile e non "indagabile". L'inganno non è l'apparenza in quanto tale, come sarà in seguito con il *genius malignus* di Descartes, ma la disposizione scenica che le consente di affermare la propria esclusività: un pezzo di retorica sofistica, già nel fatto che non può fare a meno del riflesso degli archetipi, la verosimiglianza, ma neppure la rivela. La verosimiglianza è ancora verità derivata.

Se è corretto interpretare l'*agon* dei prigionieri dinanzi alle ombre come la possibilità di una teoria derivata e diluita, come un semplice prodromo dell'astronomia, allora l'interpretazione di Bröcker è del tutto coerente nell'intendere che il mondo intermedio del fuoco e degli oggetti che proiettano le ombre sia il mondo solido della fisica. Non è *ancora* filosofia, non ancora teoria delle idee, ma *non è più* astronomia, non è più semplice determinazione di date e costellazioni senza sapere nulla dell'essenza e delle cause.

È un'idea assolutamente sensata, per quanto incongrua rispetto al testo genuino, assegnare il ruolo di fisici a quelli che, sciolti dalle catene, trovano soddisfazione nella *prima*

svolta o livello della via. Deve infatti destare meraviglia e soddisfazione il fatto che sia possibile questa crescita teoretica dalla semplice foronomia alla domanda su come siano fatte realmente le cose e come si determinino a vicenda. Chi è soddisfatto in tal senso non può immaginare che *possa* esserci un ulteriore miglioramento verso l'evidenza pura delle cose che *devono* essere secondo il loro fondamento nel regno dell'essenziale. Ma quand'anche l'immaginasse, non considererà la cosa poi tanto desiderabile.

Nessuno dei liberati poteva sapere - neppure tramite la mediazione di Platone - quel che noi abbiamo abbondantemente imparato: che nella scienza naturale empirica non c'è nessuna conoscenza definitiva e che nessuno stadio della storia è insuperabile. Da questo punto di vista, occorre che la fisica si distingua da quel che esige essenzialmente una teoria delle idee, anche se alla fine non riuscisse: essere definitiva e insuperabile in ognuno dei suoi esisti, cioè *non avere storia.*

La coscienza storica è divenuta la mortificazione delle scienze esatte; una mortificazione covata nei suoi presupposti dalle disprezzate scienze dello spirito. Il "finalismo" fisico è stato un tentativo di sbarazzarsi con un colpo di mano di questo carico di storicismo. Nello scenario platonico, sarebbe un liberato che, senza alcun desiderio di ritornare, ma anche senza alcun residuo di insoddisfazione, si stabilisse definitivamente nel mondo intermedio del fuoco, per continuare a confrontare tutti gli oggetti che vede passare con il ricordo delle ombre. Accetterebbe così il meccanismo della loro apparenza - non la successione e la costellazione del loro apparire - come spiegazione ultima di tutte le cose, senza bisogno di un ulteriore "progresso". In tal modo si raggiungerebbe una sorta di completa "immagine del mondo".

La lettura che propone Bröcker della doppia storia nell'allegoria della caverna, come si evince nei suoi sviluppi, è indotta dal tardo concetto kantiano di "apparenza dell'apparenza" *[Erscheinung der Erscheinung].* È una formula che si trova nell *'opus postumum.* Significa che la differenza tra l'oggetto apparente dell'esperienza quotidiana e l'oggetto della teoria scientifica non oltrepassa ancora il regno dell'apparenza, ma si limita a sollevare la domanda su come faccia l'apparenza del mondo della vita a derivare dal suo oggetto teoreticamente spiegato.

Ma anche questo oggetto, costituito da grandezze sconosciute, desumibile soltanto nella struttura, è a sua volta un'altra apparenza, per quanto accessibile alla percezione solo in maniera mediata, ma in compenso identica per tutti i soggetti, indipendentemente dalle loro datità soggettive. Quel che appare nell'"apparenza dell'apparenza" è questo oggetto identico. Ovviamente tale identità è possibile soltanto perché i soggetti dispongono delle sue condizioni di possibilità, ovvero nella misura in cui siano a loro volta soggetti identici. Questo è il motivo per cui l'oggetto oggettivo che appare nell'"apparenza dell'apparenza" può essere solo a condizione della causalità di questi soggetti identici. L'oggetto è, secondo la formula di Bröcker, */ 'apparenza dell 'apparenza dei sensi prodotta dal concetto.*

Nella trasfigurazione letteraria si perde quel che vi è di propriamente prekantiano nel platonico. Chi è liberato dalle catene, quando arriva davanti al fuoco e vede le sagome che passano dietro il muricciolo, deve giungere a una constatazione che prescinda dalla percezione e non si possa neppure desumere da essa: la constatazione che *tanto* il fuoco *quanto* le sagome siano la causa di quelle ombre che fino ad allora avevano rappresentato la sua vita e il suo passatempo. Se prova il desiderio di ritornare, non è perché non si accorge del meccanismo, ma perché non è capace di co-

gliere il nesso causale tra la preminenza della nuova e appena scoperta oggettività e quella antica. Ciò che lui e i suoi compagni di caverna avevano fatto sino ad allora, constatare e predire nell'*agon* la sequenza delle sagome, si poteva svolgere allo stesso modo qui come là. In questo gli "originali" non avevano la minima superiorità o qualità superiore rispetto alle loro proiezioni. In effetti se si riconoscesse nelle ombre lo scopo di tutto questo darsi da fare, non ci sarebbe nessun "comparativo ontologico" per lo sfondo causale. L'apparato cinematografico non ha ima qualità superiore rispetto a ciò che produce. Al contrario: è l'*unico* misero mezzo per la ricchezza dei suoi effetti.

Detto dal punto di vista della teoria, non vi fu alcun guadagno di conoscenza con il passaggio da là a qui, a meno che al posto dell'antica e unica domanda - *Che immagine arriverà dopo questa, e dopo ancora?* - se ne ponesse una nuova: *Che cosa significa questo, e il precedente, e il precedente ancora?* La domanda sul significato avrebbe a sua volta funzionalizzato le ombre in rapporto a qualcosa di diverso da loro stesse, qualcosa di estraneo alla mera successione. Ma cosi il liberato non poteva provare alcun interesse per ciò che gli si prospetterebbe nell'in-terregno del fuoco in quanto possibilità teoretica, sul primo livello della possibile uscita dalla caverna. Non aveva nessuna domanda da porre per questo interregno. Ciò che gli mancava non era nemmeno tanto la coscienza della minore "entità", che è quel che interessa a Platone, quanto piuttosto la coscienza che non avere questa come conseguenza potrebbe "significare" qualcosa d'altro. Questo passaggio, con Kant, si può denominare storicamente come quello che va dalla liquidazione del concetto di causalità operata da Hume per via del *post hoc,* alla sua unica interpretazione ammissibile, ma irrealizzabile nella percezione, che è quella del *propter hoc.*

Con la sua modificazione dell'allegoria della caverna, filologicamente errata, ma filosoficamente acuta, Bröcker ha messo in luce una caratteristica importante: che tutto deve essere contemplato a partire dal punto di vista dell'accessibilità *a priori* del livello immediatamente successivo per un interesse teoretico. Così, a differenza di quel che accade prima del mondo intermedio del fuoco, il liberato, giunto alla vista delle idee, non è spinto a ritornare per mancanza di comprensione, delusione o anche solo per nostalgia. Presso le idee accade qualcosa per la quale non c'è nessun valore di esperienza precedente: l'evidenza dell'ultimo e dell'inoltrepassabile muove tutto il resto per il fatto che è ciò che deve essere.

Dunque tutte le idee hanno *una* qualità in comune, il dover-essere, che conduce tanto alla replicabilità quanto alla teoria, e che significa avere in comune un modello, una stessa qualità d'essere e un medesimo fondamento; perciò esse devono avere *a loro volta* un'idea, che Platone chiama opportunamente idea del bene o del dover-essere.

Se ora si trascura questo particolare passo ulteriore - perché in effetti è coinvolto nella difficoltà dell'iterazione, del regresso infinito, quando ci si immagini come si disponga per l'osservatore l'osservazione di questa "oltreidea" delle idee - emerge chiaramente la differenza tra la visione del mondo intermedio del fuoco e quella dell'oltremondo delle idee. Da questa differenza dipende tutto. E a renderla ancor più evidente ha contribuito in maniera essenziale Bröcker con la sua interpretazione, che riassume così: *È degno di nota soprattutto il fatto che entrambi, Platone e Kant, non abbiano il minimo dubbio circa la necessità e l'univocità del passaggio dalle apparenze immediate agli oggetti intersoggettivi della fisica; che entrambi siano dunque convinti che si debba passare dalle prime ai secondi e che non si possa passare da nessun'altra parte; infine entrambi affermano la neces-*

sità di un altro passaggio, dalla fisica alla metafisica. Quest 'altro passaggio in Platone è l 'ascesa al mondo delle idee, in Kant è l 'ascesa alla cosa in sé.

Dopodiché, tuttavia, Bröcker finisce per ingarbugliarsi nella tesi, per lui ovvia, secondo la quale le idee platoniche non sarebbero altro che il surrogato del mondo mitico degli dèi - e rispetto a un tale surrogato sarebbe meglio tornare al suo originale, invece di accontentarsi della forma riduttiva di un *mondo de-divinizzato per via del passaggio dal mito alla fisica.* Quel che avrebbe spinto l'uomo al platonismo e alla sua forma successiva di trascendenza, il cristianesimo, si sarebbe trasformato nella vittoria della fisica in quanto de-divinizzazione del mondo, o "disincanto", come diceva Max Weber. Bröcker descrive questa vittoria come se l'atomismo fosse sopravvissuto e non fosse stato messo fuori gioco per due millenni dal complesso Platone-Aristotele-Stoà. La de-divinizzazione del mondo, giustappunto, non condusse alla fisica, ma a una metafisica, che certo includeva una fisica, ma ne impediva un'altra, quella che anche Bröcker aveva in mente. No, non fu la de-divinizzazione che condusse alla fisica, ma l'ultradivinizzazione *[Übergötterung]* che scontò nella metafisica la perdita della sua funzione. L'atomismo tentò un'altra via, ma senza successo, perché in un universo fatto di atomi e di vuoto l'uomo si perde o si vede perduto, al punto da riporre tutta la sua aspettativa in quel che ci potrebbe essere al di là di un universo così inospitale.

Nella struttura interpretativa proposta da Bröcker, tuttavia, quel che conta non è solo come si giunga all'ascensione all'oltremondo passando da un livello a quello successivo, senza esserci portati a viva forza, ma anche che cosa riesca a trarre il mondo intermedio dal ritorno del filosofo dopo la sua liberazione. Evidentemente proprio nulla. Perché senza un istante di esitazione il filosofo si accosta agli incatenati

davanti alle ombre e, a meno che non sfugga qualcosa, tutto il suo sforzo è teso a impartire insegnamenti circa il mondo delle idee. L'importanza delle ombre in contrasto con l'essere-che-è delle idee: questo è tutto l'interesse del filosofo per la liberazione dei suoi compagni. Non lo sfiora nemmeno un minimo di interesse per la fisica del mondo intermedio, il fuoco della caverna. Dunque non si tratta neppure di un indagatore dei fondamenti della fisica che racconti agli addetti al fuoco con le loro sagome, che anche i loro oggetti significano soltanto una cosa: il fuoco in quanto copia significa il sole del bene, le sagome stanno per le idee dell'oltremondo. Sono le ombre ciò per cui vale la pena mettere in gioco una spiegazione. Una spiegazione che è svalutazione, come quella che subiscono le arti figurative nel decimo libro della *Repubblica.* E non a motivo di un interesse per ciò che copiano e riproducono, ma soltanto a partire da quello per l'immediatezza nei confronti delle idee. Non c'è dunque nessuna irradiazione retrospettiva nel rapporto tra la metafisica e la fisica, tra il mondo delle idee e il mondo delle copie primarie, benché sia sempre chiaro il motivo per cui le idee possano e debbano fondare questo rapporto.

Qualcosa di simile accade in Kant: il mondo teoretico dei fenomeni non può rispondere a determinate domande suscitate dalla ragione e non intacca minimamente la grandezza sconosciuta della cosa in sé in quanto fondamento di ogni affezione dell'animo; è da un'altra fonte, quella della coscienza morale, che si riesce a occupare il posto vacante del *noumeno.* Tuttavia questa occupazione non aggiunge nulla sul piano teorico per la fisica dei fenomeni. Kant ha speso parecchia energia per coprire questo stato di cose con la mediazione di una scienza *pura* della natura, una fisica della ragione *pura.* Ma non riuscì a ottenere quel che voleva, come ha giustamente notato Bröcker. In compenso raggiunse *qualcosa che non voleva: la sua restrizione delle pretese di verità della fisica significa una liberazione che rende ob-*

soleta la soluzione di compensare la perdita della patria nell'aldiquà con un aldilà postulato. E a quale fine? Per far tornare gli dèi?

Come si può proiettare questo aspetto della filosofia di Kant sull'allegoria della caverna? Vorrebbe dire che il personaggio introdotto da Bröcker, l'"eroe" di una prima storia parziale e precedente, che era arrivato al mondo intermedio del fuoco ed era tornato, aveva trovato in fondo la soluzione migliore rispetto a quello che si era lasciato condurre ancora più in là, al livello successivo? Nel migliore dei casi, tuttavia, il mancato fruitore della *paideia* completa poteva riferire ai suoi compagni di caverna soltanto una cosa: che *tutto è fìsica.* Ma proprio questa pretesa universale della scienza è stata da Kant sottoposta appunto a quella restrizione evidenziata da Bröcker: in quanto autentica liberazione tramite la filosofia. Questo è il punto in cui il riferimento a Platone non può più contribuire alla comprensione di Kant. E neppure *deve* contribuire ad alcunché, se la filosofia seguita a essere l'impresa che limita la scienza a un perimetro d'essere che, con una formula di generosa semplicità, si può definire dicendo che *non è tutto.* Per lo meno non è mai un tutto dimostrabile. Se poi vi siano ancora delle uscite dalla caverna del non tutto, resta una questione indecidibile perfino per la filosofia. Comunque, dèi invece che idee: si tratta di un mito che ne sostituisce un altro.[67]

La versione che dà Bröcker dell'allegoria della caverna mette in chiaro che non ci può essere in filosofia nessuna *paideia* da fuori, nessun impeto retorico, nessuna esecuzione forzata della felicità teoretica. Ogni livello oggettuale deve *contenere* i rimandi al livello successivo, nella misura in cui essi *sono* la mancanza di accessibilità a quello successivo. Naturalmente con ciò si sviluppa un ideale che non si può mai compiere del tutto e che va a cozzare contro il dualismo kantiano della ragione teoretica e di quella prati-

ca: la deduzione della legge morale dalla visione teoretica. Effettivamente, tutta la filosofia della ragione pura e pratica si basa sul "fatto" della ragione, cioè che noi siamo sempre già coscienti del suo "dovere". A questa circostanza contingente si lega l'accesso analitico al principio di libertà e, di conseguenza, la formulazione del dovere morale.

Intanto però qui si sviluppa la stessa debolezza che l'allegoria della caverna svela nel platonismo: è solo dal livello superiore che si possono spiegare e conoscere le condizioni, le limitazioni e i bisogni del livello inferiore. Nulla, nel mondo dell'oggettualità teoretica, rimanda a quel che deve essere; ma l'essere-che-è lascia intendere che il mondo delle apparenze sia solo copia, solo apparenza, e non essenza della cosa stessa. Per questo Platone ha bisogno di una *paideia*: la coercizione si giustifica *a posteriori,* grazie al fatto che il liberato ritorna nella caverna per svolgere un compito che è giunto a conoscere soltanto grazie alla coercizione.

Un'idea fondamentale decisamente pericolosa, perché autorizza chiunque a esercitare coercizione con la consolazione di una comprensione futura e di una futura felicità. O anche: a consegnare ciò che è, con lo sguardo su ciò che deve essere, alla furia di un disprezzo che cresce in proporzione al grado di indeterminatezza delle aspettative.

VI. La mosca che sbatte sul vetro

Scaviamo in cerca di nuovi tesori noi,
noi nuove creature sotterranee…

NIETZSCHE, *Ditirambi di Dioniso* (Frammento)

Anche là dove sembra che tratti dei trionfi dello spirito umano, la filosofia dell'età moderna è in gran parte una descrizione di prigionie. La *Critica della ragione pura* di Kant offre il compendio di questa chiusura: la conoscenza teoretica resta limitata ai fenomeni, ogni visuale della ragione al di là dei propri confini è negata. Paragonata alle aspettative della filosofia di tutti i secoli precedenti - e in particolare a quelle tedesche del secolo di Leibniz - questa nuova garanzia di certezze fu un regresso nella caverna segnato dalla delusione e dal rifiuto della legalità propria dei semplici fenomeni. La sicurezza che così si era ottenuta non era nient'altro che l'esser presi e messi dentro dispositivi di difesa *contro* un'esteriorità sconosciuta, nell'angustia di uno spazio protetto, dove ci si rinchiude nell'esattezza e ci si prepara a escogitare misure preventive.

La critica della ragione fu solo il culmine che diede inizio a una serie di comunicati circa la ristrettezza e l'angustia di spazio e tempo riservate all'uomo: sventure giobiche come quelle del relativismo culturale, della solitudine morale delle provincie etniche, per non parlare dell'individualismo, dello storicismo, dell'episodicità evolutiva, della separazio-

ne ermetica dell'io dai suoi nuovi mondi, quello superiore e quello inferiore. E infine, la più dura, la riduzione della ragione ai presupposti contingenti del linguaggio che le cresce attorno. E anche questa può non essere l'ultima parola della fatalità.

Dunque non c'è tanto da meravigliarsi se il soggiorno esistenziale dell'uomo incomincia a essere immaginato in spazi interni caratterizzati da pareti invalicabili, finestre murate, illuminazione artificiale, folle illusorietà delle entrate e delle uscite. Ludwig Wittgenstein fu uno specialista di questo genere di prigionie. La sua affinità con il campo immaginativo della caverna - per quanto senza mai nominare né fare alcun cenno al mito - trova abbondanti punti di appoggio nel processo dei suoi mutamenti di pensiero.

La primissima testimonianza di questa affinità, indipendente da ogni residuo formativo, si trova in una lettera che Wittgenstein scrive da Vienna al suo maestro Bertrand Russell, il 25 marzo del 1913 : *Ogni volta che cerco di riflettere sulla logica, i miei pensieri sono così vaghi che non si riesce mai a cristallizzare nulla. Sento su di me la maledizione di quelli che hanno solo un mezzo talento; come se qualcuno ci facesse luce nel guidarci in un corridoio buio, e proprio quando si giunge a metà del cammino, la luce si spegne e si rimane da soli.*[68] Non conosciamo la risposta di Russell. Se si fosse addentrato nella medesima allegoria, avrebbe dovuto suggerire il consiglio dato da Descartes agli inizi dell'età moderna, sempre valido per coloro che si perdono nella foresta: l'unica è continuare ad andare avanti decisi.

In ogni caso è cronologicamente possibile anche un altro nesso: non è escluso che Wittgenstein abbia escogitato la sua allegoria, con il finale aperto nel bel mezzo dell'uscita dalla caverna, per contrapporla a un'altra attualizzazione dell'immagine cartesiana, presentata proprio due mesi prima da Otto Neurath alla Società Filosofica presso l'Univer-

sità di Vienna, con una conferenza intitolata *Die Verirrten des Cartesius und das Auxiliarmotiv* ["Gli smarriti di Cartesio e il motivo ausiliario"]. È improbabile che Wittgenstein abbia sentito la conferenza il 27 gennaio del 1913, perché suo padre era morto il 20. È molto più probabile che gli sia stato fatto un riassunto. In tal caso avrebbe potuto meditare su una definizione immaginaria della situazione degli smarriti, da non risolvere con l'univocità del consiglio cartesiano, ma da riproporre con l'alternativa tra successo e recessione, risolutezza e riflessione.[69] Tuttavia appartiene all'ambito della decidibilità il fatto che lo smarrito al buio *sappia* di aver raggiunto la metà del corridoio oscuro.

Pensare alla possibilità di un nesso con la conferenza di Neurath non è un'eventualità priva di un certo fascino, soprattutto per quel che sarebbe successo dopo. Una decina d'anni più tardi, Neurath avrebbe dato nome e progetto al "Circolo di Vienna", che si era costituito a partire dalle discussioni suscitate e mai esaurite intorno al *Tractatus,* e che non avrebbe mai del tutto risolto il proprio riferimento a Wittgenstein, un rapporto per molto tempo a senso unico, visto che intanto Wittgenstein si era quasi ormai dato alla macchia.

Se questi, all'inizio del 1913 - cioè quando scriveva a Russell che la morte del padre aveva il valore *di una vita intera*[70] -, avesse saputo del tentativo di Neurath di riproporre l'allegoria dello smarrito nella foresta, si sarebbe scandalizzato per una simile impostazione che accomodava la perdita d'orientamento senza considerare affatto la situazione teorica; al contrario, mirava alla condizione della morale provvisoria, che, per poter diventare a sua volta "definitiva", doveva rimettersi a contributi teorici di valore conclusivo. Neurath si era contrapposto a Descartes: aveva spiegato che il suo errore fondamentale era stato quello di pensare che soltanto per la condotta pratica non avrebbe potuto

fare a meno di regole provvisorie, mentre da allora è divenuto evidente che anche il pensiero ha bisogno di regole provvisorie, in più di un aspetto.

Wittgenstein non poteva sapere in questo periodo quanto si sarebbe avvicinato a questa posizione lungo tutto 1 ' arco della sua vita: fino a eliminare la questione di dimostrare l'assenza di contraddizione nei sistemi di enunciati logico-matematici. Nel marzo del 1913, mentre tentava di pensare alla logica, traslare la situazione degli smarriti a livello teorico gli doveva sembrare una minimizzazione. Per questo creò - a prescindere dal fatto che conoscesse o meno la conferenza di Neurath - lo smarrimento sotterraneo con il finale aperto a una possibile tragicità, quella di non saper risolvere l'alternativa se proseguire o tornare indietro, anche senza luce.

Detto per inciso, dopo questa primissima testimonianza, sarebbe dovuto trascorrere molto tempo perché Wittgenstein si rendesse conto fino a che punto la sua filosofia fosse in rapporto con il successo o l'insuccesso di allegorie, un rapporto da altri considerato soltanto di natura didattica e retorica. È quel che lascia intendere con ironia in una lettera a G.E. Moore, il curatore dei *Principia ethica,* rispetto a chi potrebbe disprezzare questa mancanza di chiarezza: *Come vede, non faccio che delle belle allegorie.* Tuttavia, già nelle *Philosophische Bemerkungen* ["Osservazioni filosofiche"] di sei anni prima (e pubblicate solo postume) gli era chiaro che le allegorie non solo parlano di prigioni, ma lo sono. Così, riguardo all'utilizzo dello spezzone di film o del fotogramma isolato come allegorie per la memoria in quanto esperienza del tempo e conservazione delle immagini, afferma: *Abbiamo appunto avuto bisogno di un 'allegorìa, e ora è l 'allegorìa a tiranneggiarci. Nel linguaggio dell'allegorìa non posso muovermi al di fuori dell'allegorìa.*[71]

Il corridoio di caverna con la luce che si spegne potrebbe provenire da un incubo. Wittgenstein non aveva ancora ammesso che ogni genere di teoria è del tipo della vita stessa: tutti gli avvisi di pericolo arrivano sempre troppo tardi. Il fascino del consiglio classico di astenersi dal giudizio e di resistere in stoico silenzio, o di tornare sempre indietro, all'inizio, e dotarsi di luci migliori per la volta successiva, si è attenuato e continua ad attenuarsi. Guardando al tardo Wittgenstein, la sua prima allegoria illustra un modo di comportarsi: proseguire su un cammino anche dopo che gli avvisi di paradossalità e le minacce di contraddizioni siano divenuti inequivocabili.

Altrettanto inconfondibile è che l'angoscia dinanzi all'indecisione estrema sia l'esperienza filosofica fondamentale. Che bisogna affrontare non con la vanità di garanzie fondative ultime, ma solo con la lucida caparbietà di una libertà dai pregiudizi faticosamente recuperata, e che nondimeno non promette *nulla di buono.* Solo che il teorico non passa per queste prove come fossero occasioni per costruirsi un'attitudine eroica, perché la teoria, nelle sue condizioni di vita, non è una scelta qualunque tra tutte le possibilità. Come con gli smarriti della foresta, neanche qui si pone la domanda sull'inizio: che cosa ci fa uno in un corridoio buio con una luce?

Nel mezzo della vita siamo / abbracciati alla morte, questa era la meditazione del coro per i cristiani del tardo Medioevo. È sufficiente tagliare il secondo verso, e ci si ritrova in una verità completamente irreligiosa: nel momento in cui ci rendiamo coscienti della nostra condizione, siamo già in cammino su un sentiero in mezzo alla foresta o nel corridoio di una caverna. La logica, della quale Wittgenstein parla come della forza che spinge nella condizione senza uscita, si rivela allora nient'altro che il preparato per una miglior professionalità esistenziale.

Non fu la logica che fece imboccare questo oscuro corridoio. Me è essa, con la sua luce, ad abbandonare il viandante nel cuore della caverna. La sua luce non basta per tutto il passaggio, per la dismisura dell'oscurità. Ma questo non lo sperimenta chi non abbia sperimentato il rischiararsi *e* lo spegnersi nel mezzo del cammino. Si ricordino qui le molte aspettative sempre pronte a pensare che si potesse passare dalla semplice regolazione del pensiero all *'obbligo* del "pensiero giusto", cioè dalla logica alla morale: prima una sorta di propedeutica, finché c'è ancora una luce bella chiara, poi la "ortotermica" dei concetti, quando la lueina incomincia ad affievolirsi, e infine la soglia dell'etica, dove si spegne.

La logica dell'orientamento fallisce nel valutare le possibilità che restano o che emergono. Essa non è uno strumento autonomo per ambientarsi nel mondo. Non riesce a compiere questo passaggio, perché il suo rapporto con la realtà non risiede sul piano dell'etica e della conoscenza. La logica non ha rapporti con la realtà. Nietzsche l'ha messa così: *Anche l'uomo più ragionevole ha bisogno, di tempo in tempo, di ritornare alla natura, cioè alla sua fondamentale posizione illogica rispetto a tutte le cose.* Non è un invito né a resistere e a proseguire, né a voltarsi indietro e a ritornare dalla metà dell'uscita dalla caverna.[72] Definisce l'impossibilità di fermarsi nel punto dove la logica giunge a compimento.

Il corridoio buio del 1913 non è, oggettivamente, una prigione. Lo diventa, soggettivamente, per via dell'indecisione di chi è abbandonato dalla luce in mezzo alle sue opzioni: andare avanti o tornare; un'indecisione che potrebbe rivelarsi fatale, come quella dell'asino di Buridano di fronte a due possibilità di vita. Il rapporto di ogni filosofia con una condizione di partenza legata alla prigionia, Wittgenstein l'ha evidenziato solo molto più tardi, con uno dei suoi dialoghetti sulla metafora in stile catechistico: *Qual è il tuo*

scopo in filosofia?- Indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola [Fliegenglas].[73] Riguardo alle prospettive di raggiungere lo scopo così raffigurato, la metafora non dice nulla, se non che potrebbe esserci un'uscita. L'idea che sia una via praticabile, si coglie in una frase, decisamente cupa e depressiva, nella prefazione alle *Philosophische Untersuchungen* ["Ricerche filosofiche"], datata gennaio 1945, benché l'opera fosse in cantiere già dal 1929: *Che a questo lavoro, nella sua pochezza, e nell 'oscurità del tempo presente, sia dato di gettar luce in questo o in quel cervello, non è impossibile; ma che ciò avvenga non è certamente probabile*,[74] Come fosse giunto alla sua parabola, con quale accidentalità l'avesse iniziata e che scarsa universalità le avesse attribuito all'inizio, lo si può leggere sorprendentemente nelle *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* ["Osservazioni sui fondamenti della matematica"], iniziate quasi in contemporanea con le *Ricerche.*

Si tratta di una specie di gioco teorico di tipo gestaltico: bisogna comporre una figura con altre che le sono completamente dissimili, per esempio un rettangolo con quattro triangoli. Raggiunta la soluzione, quel che stupisce è l'appalesarsi inaspettato di una configurazione alla quale pareva impossibile pensare con gli elementi dati. Il risultato sta al di fuori dell'area di disposizioni che offrono le parti, fuori dalla loro capacità di condurre (o sedurre) a presunzioni ottiche: *È come se questa posizione fosse stata esclusa dallo spazio. Come se, a questo punto, ci fosse un "punto cieco", forse nel nostro cervello.*[75] Lo sguardo retrospettivo modifica la piatta uniformità con cui si dispongono le possibilità; grazie a esso sembra come se si sia passati oltre la soluzione o accanto a essa, senza coglierla, in virtù di una specie di stregoneria. Lo spazio stesso fa deviare dalla soluzione, o ci gira intorno. Wittgenstein esprime questa esteriorità con l'esasperazione di una domanda retorica, ovvero se la soluzione non cambi la geometria di chi, per poterla trovare, aveva

dovuto forzare il limite delle sue possibilità. È così che gli si mostrerebbe *per così dire una nuova dimensione dello spazio.*

Per togliere allo svolgimento di questo esperimento mentale ogni parvenza di normalità razionale, viene chiamata in causa la figura del caso limite, il "demone", che nel presente caso assume la funzione del *genius malignus* cartesiano. È per opera sua che la posizione delle figure parziali che occorre trovare come soluzione è divenuta vittima di un *incantesimo che l 'ha esclusa dal nostro spazio.* Più astrattamente - e senza chiamare in causa cattiverie coboldiche - Wittgenstein trasferisce l'esempio in una frase quasi metafisica: *La nuova posizione è come uscita dal nulla. Dove prima non c 'era niente, ora, improvvisamente, c 'è qualcosa.* Così, ciò che non si riusciva a fare è diventato ciò che si è potuto fare.

E' da notare come non si presti nessuna attenzione alla provenienza del compito. La sorpresa per l'insperata risolvibilità si fonda innanzitutto sulla perfidia di chi, scomponendo in triangoli la figura di un rettangolo, aveva "generato" il problema, e che per farlo aveva contato sia sulla risolvibilità, a lui nota, sia sulle difficoltà dovute alla specifica disparità delle parti nei confronti del tutto. Infatti la versione analitica del compito ha la priorità logica: dividere un rettangolo in quattro parti uguali ma non rettangolari. Il presunto demone si trova dunque nella storia che tali compiti hanno e nella possibilità di adempiere le loro funzioni: mettere in tensione l'intelletto procrastinando la soluzione e soddisfare la natura intenzionale della coscienza. Si consuma del tempo, e intanto si giustifica la perdita di tempo con la soddisfazione per quel che si è riusciti a fare.

A questo riguardo, è facilmente intuibile l'ingenuità dell'esempio. Una cosa che non si sarebbe notata se proprio in questo contesto non si presentasse l'allegoria della mosca

alle prese con il vetro, che già si è incontrata: spostata alla fine della nota, prima della comparsa del demone e del nulla e posta tra parentesi. Non vi è alcun indizio per la validità generale della filosofia. Per questo la significatività della prigione di vetro si accentua con ancor più nitidezza, per via del riferimento all'anisotropia dello spazio, benché l'applicabilità resti indeterminata. Tipico delle allegorie di Wittgenstein è il *tertium comparationis,* che compare anche qui: l'apertura è sempre libera, come la soluzione del problema, solo che l'una e l'altra vengono *ignorate* a causa dell'ambiguità strutturale del dato. In questo senso, il "demone" non è un ingannatore, quanto poco lo è chi monta la trappola per mosche. Questo vuol dire, a ben vedere, che la soluzione del problema "indica" qualcosa, ma non qualcosa che in un primo momento sia stato nascosto o alterato. Essa rende "attenti a *"per così dire una nuova dimensione dello spazio,* ed è giusto a questo punto che si inserisce la parentesi esplicativa: *Come quando si indica a una mosca la strada per uscire dalla trappola di vetro.*

Già nella lingua del *Tractatus* lo "spazio" era una metafora delle condizioni nelle quali avvengono i fatti e gli stati di cose: *Ogni cosa è come in uno spazio di possibili stati di cose. Questo spazio posso pensarlo vuoto, ma non posso certo pensare la cosa senza lo spazio.*[76] L'articolo indeterminativo contiene già la prospettiva che in questa metaforica non ci debba essere un unico spazio assoluto. Questa è in effetti la conseguenza indotta dalla pluralità dei linguaggi. Nella prefazione del *Tractatus,* che risale al 1918, benché l'opera sia stata pubblicata nel 1921, i problemi filosofici di cui il libro avrebbe trattato sono attribuiti al *fraintendimento della logica del nostro linguaggio.* Però il postulato che ne consegue, quello di *tracciare al pensiero un limite* viene respinto, perché questa pretesa presupponeva di *poter pensare ambo i lati di questo limite - e dunque poter pensare quel che pensare*

non si può. L'unico limite che si possa tracciare, dovrebbe *esser tracciato solo nel linguaggio.*[77]

La conseguenza è una nuova forma di platonismo, in quanto un linguaggio diviene la quintessenza di quel che si può pensare in esso. Possederlo sarebbe dunque qualcosa come il risultato della storia di quel che di volta in volta è stato pensato. È ciò che ribadisce al lettore già la prima frase della prefazione, sempre che si prenda questo dubbio per il verso giusto: *Questo libro, forse, comprenderà solo colui che già a sua volta abbia pensato i pensieri ivi espressi - o, almeno, pensieri simili.* La si può prendere come mera affabilità, ma in realtà è la parateoria che rende chi sentisse o segnalasse una qualche opposizione, colpevole della medesima. Se il pensiero ha il suo spazio nei limiti del linguaggio, la possibilità dell'incomprensione e del fraintendimento può risiedere soltanto nella pluralità dei linguaggi, dunque anche nella molteplicità degli spazi.

Se ciascuno va a sbattere contro i limiti del proprio linguaggio, come la mosca contro il vetro, solo per mancanza di comprensione, per percepire questa condizione, e per sfondare i limiti, c'è bisogno di una posizione inquadrata nella struttura degli spazi, nel sistema delle soluzioni ammesse o escluse. Pertanto la filosofia, nell'opera successiva di Wittgenstein, si definisce come l'istanza in grado di mostrare alla mosca la via d'uscita (a dispetto del demone, che a quanto pare così le aveva prescritto).

In Wittgenstein non si trova nessuna "preistoria" della parabola della mosca, che possa documentarne gli "influssi". Anche se, pur essendoci, a paragone con il significato che ha per la storia immanente del suo pensiero, sarebbe invero di scarso interesse. Non altrettanto insignificante è invece la dimostrazione della sua presenza in altri luoghi, rispetto alla questione che va posta a determinati mezzi espressivi in ogni orizzonte temporale, vale a dire quanto

questi mezzi siano vicini o lontani alla forza figurativa dei contemporanei, quale che sia la loro disponibilità a essere usati. Per quanto riguarda la mosca e il vetro, possiamo illustrare due attestazioni.

Paul Yorck von Wartenburg, il cui paradosso della "trascendenza della vita interiore" sarebbe stato ripreso dalla filosofia della vita, e che, a trent'anni dalla morte, grazie al suo concetto di "storicità", intesa come storicismo elevato all'ontologico, sarebbe stato portato all'apoteosi verso la fine della parte a lui dedicata da Heidegger in *Sein und Zeit*[78], in una lettera rimasta incompiuta a Wilhelm Dylthey, dell'autunno 1893, per descrivere il suo disagio scientifico - in particolare rispetto all'incompiutezza della sua opera e alla sua impotenza di fronte all'incomprensione che lo circondava - utilizza la metafora della mosca e del vetro: *Scientificamente parlando, sono morto. Non provo alcun piacere nel prendere in mano libri scientifici. Il pensiero si muove in circolo e le persone mi sembrano mosche che continuano a sbattere contro il vetro della finestra nel tentativo di uscire e andarsene via.*[79] Oggettivamente questa condizione non sembra disperata: basterebbe aprire la finestra. Ma soggettivamente la situazione descritta paralizza proprio colui che, quando parla di qualcuno che dovrebbe far questo, intende se stesso; se non intendesse se stesso, non avrebbe esitato ad affidarsi al destinatario della lettera, e anzi a pretendere che lo facesse, incoraggiandolo in tal senso. Invece, la frase delle mosche e della finestra da aprire finisce con una rassegnante subordinata: *…per cui ci vorrebbe tanto lavoro e tanto tempo.*

Un decennio dopo il conte Yorck, Morgenstern, che filosoficamente è tutt'altro che disprezzabile, stabiliva con mano più leggera un rapporto che Wittgenstein non ha notato, o che comunque non ha espresso: quello che mette insieme da un lato la relazione tra le mosche e il vetro, e dall'altro lo

iato che Kant apre tra i fenomeni e le cose in sé: *Per chi si attenga a Kant, ogni metafisica deve sembrare il ronzare ostinato di una grossa mosca nei pressi di una finestra chiusa. Ovunque cercherà un varco, e da nessuna parte il vetro inesorabile riserva altro se non - trasparenza.* Più pesante fu la mano di Emil Cioran, l'autore di aforismi poco incline ad atteggiamenti amichevoli verso il mondo; così interrogò la fatalità della cortina di vetro che separa lo spettatore: *Com'è possibile che la trasparenza di un vetro basti a separarci fino a questo punto dalla vita? In realtà, una finestra ci allontana dal mondo più del muro di una prigione. A forza di guardare la vita, si finisce per dimenticarla.*[80] È un sottrarsi alla realtà diverso da quello degli abitanti della caverna: la mosca alla finestra, lo spettatore dietro il vetro, non vedono ombre né immagini o copie, sono solo impossibilitati a stabilire il rapporto più genuino con la realtà: l'"uso" del tatto. Quel che si tocca è il limite, non la cosa. Per questo il guardare e il *dimenticare* sono tanto vicini. Il vetro è la metafora di una riduzione che dispone le "cose" come se non fossero parte di un unico mondo. Ma lo spettatore *dimentica* anche questo, per sfuggire al dolore che è indice dell'appartenenza al mondo. Solo la mosca è tanto stolta da continuare a sbattere contro il vetro, non certo l'uomo; la mosca infatti non sa che cosa sia la *rinuncia,* che è la condizione del "puro" guardare. Poiché non accetta la "riduzione", è prigioniera, schiava dell'"esistenza", inabile all'"essenza". Ma è possibile che sia questo l'ultimo insegnamento che il filosofo trae dall'allegoria? Il suo sembra più che altro il tentativo di fissare la diagnosi che avversa ogni illusione, non serve più a indicare l'uscita. In ogni caso, la differenza tra l'entrata e l'uscita non è casuale; da essa dipende tutto ciò che tra Kant e Wittgenstein si era imposto al punto da oltrepassare la semplice problematica gnoseologica.

Solo a prima vista nella parabola della mosca l'essere-chiuso dentro e l'essere-chiuso fuori sono identici. Anche il

soggetto sperimentale gestaltico dinanzi al suo rompicapo di figure geometriche, riducendo il tutto a problema esclusivamente ottico, nasconde la differenza radicale tra essere-dentro e essere-fuori: c'è la comodità della reclusione intesa come protezione dall'inclemenza di un soggiorno contraddistinto dal suo contenuto di realtà. Quel che Platone aveva raffigurato con la luce abbagliante che aumentava mano a mano che si oltrepassavano i livelli del più-essere, fino a raggiungere l'essere-che-è, Wittgenstein l'ha spiegato con molta più durezza, ricorrendo alla qualità isolante del vetro.

La sorella Hermine riporta una conversazione che ebbe col fratello dopo che questi, nel 1919, da poco rientrato dalla guerra e dalla prigionia, tra l'incomprensione generale, aveva dichiarato la sua intenzione di andarsene in campagna e diventare maestro di scuola. Hermine si era servita di un paragone: usare l'intelletto filosofico per questo incarico le pareva come utilizzare uno strumento di precisione per aprire degli scatoloni. Al che Ludwig rispose con una controimmagine che la fece restare senza parole: *Sei come uno che guarda fuori da una finestra chiusa, e non capisce gli strani movimenti di un passante. Chi è all'interno non può sapere che fuori infuria una tempesta, e che il passante sta solo facendo del suo meglio per reggersi in piedi.* La sorella aggiunge che a quel punto aveva capito *in che stato mentale si trovava*.[81]

L'allegoria del 1919 ha già tutti i tratti di una teoria dei fenomeni comportamentali che ammette l'inaccessibilità dell'interno. Tra i presupposti del pragmatismo c'è l'esclusione di chi si adatta con il suo comportamento a condizioni ignorate dal suo osservatore teorico o dal suo spettatore estetico. Questi, non il suo oggetto, è rinchiuso dietro il vetro che separa, nonostante la sua trasparenza; ed è rinchiuso in uno spazio di esperienza che gli impedisce l'ingresso alla realtà dell'altro. In senso lato, e in parte metaforico, so-

no i limiti del linguaggio a costituire l'impedimento, come dice la prefazione del *Tractatus.*

Come fosse il ricordo di quel botta e risposta che ebbe con la sorella, quella di un uomo in una stanza resta la figura costante delle prigionie wittgensteiniane. Attraverso di lui, soggetto immaginario di una situazione che sta alle origini di ogni filosofia, non si fa che ripetere quel accadde nel mondo organico, quando l'evoluzione fece scaturire la coscienza. L'immagine per figurarselo è pressappoco questa: *Nonostante tutte le vibrazioni dell 'etere che lo riempiono, il mondo è buio. Ma un giorno un uomo apre il suo occhio che vede. E si fa chiaro.*[82] La filosofia fa in modo che questo processo arcaico si svolga su un piano diverso rispetto al buio che c'è già: aprire gli occhi significa dunque non attenersi più soltanto a quel che suggerisce un linguaggio contingente.

Ovviamente la situazione del pensiero filosofico al suo inizio non può che essere quella della sorella Hermine alla finestra chiusa: non si riesce a capire che cosa significhi stare e muoversi là fuori, nella "vita", nell'"esserci", nell'"esistenza". Questi comportamenti sono meglio intesi come dei rituali, ai quali si potrebbe accedere soltanto se se ne chiedesse conto a quelli di fuori; ma non si riuscirebbe a comprendere le risposte, se non dopo aver sperimentato *con essi* i comportamenti e le prospettive che inquadrano i loro concetti. Come si può sapere, sembra voler dire l'allegoria della sorella alla finestra, che ci sono situazioni in cui tutto dipende non tanto dal comprendere il mondo, quanto dal restare in piedi in esso, e nient'altro?

Se si riuscisse a cogliere la situazione elementare, si avrebbe accesso evidente ai significati che adopera qualcuno per dire di sé che la pensa così e così, e che questa è la ragione per la quale si comporta così e così. Quello che è chiuso dentro e quello che è chiuso fuori si sarebbero in-

contrati su di un limite che renderebbe priva di significato la loro differenza. Detto con una formula tanto rigida quanto laconica: da dentro a fuori non c'è nulla da capire.

Con quale intensità Wittgenstein inseguì l'immagine dell'essere rinchiusi, lo testimonia tra l'altro una semplicissima annotazione con la quale egli intendeva dimostrare che non esiste un "senso indeterminato" della proposizione. Una delimitazione indistinta non è propriamente tale, e allora vien da pensare: *Se dico "Ho rinchiuso saldamente l'uomo nella stanza - è rimasta aperta soltanto una porta " - non l'ho affatto rinchiuso. È rinchiuso solo apparentemente*.[83] Un recinto che abbia un buco è proprio come nessun recinto, prosegue il ragionamento. Ma non arriva fino alla fine, infatti le parole con cui si chiude il paragrafo esprimono un dubbio che lo coglie come in un'ultima svolta: *Ma è poi vero?* Non c'è più nulla che replichi a questa auto-contrapposizione.

Per approfondire il senso della frase, e per trovare una spiegazione, tenendo conto del riferimento alla figura della reclusione, il lettore dovrebbe ammettere che l'atto del "rinchiudere" dipende dal comportamento dell'uomo che si trova in quella stanza. Nulla si può sapere di quanto sia effettivamente convinto di essere rinchiuso. Il behaviorismo di Wittgenstein ammette di percepirlo come un rinchiuso soltanto nella conclusione del suo comportamento. A cominciare dalla sua osservazione osservabile di colui che gli serrava le porte, senza far capire che *una* la serrava solo apparentemente. Il rinchiuso si comporta come chi sia già stato irretito dall'intensità della supposizione per cui, per rinchiuderlo, sarebbero stati sufficienti l'intenzione e dei mezzi adeguati.

Allo stesso modo, ciò che lo tiene prigioniero non è lo spazio dal quale potrebbe uscire, agli occhi di un osservatore obiettivo; è la coerenza di tutte le percezioni che poteva

avere, che gli impedisce anche solo il pensiero di controllare le serrature. Questa presunzione, che pervade interamente il suo comportamento, è assai simile all'ideale, del quale Wittgenstein dice, nelle immediate vicinanze del frammento appena citato, che sta saldo e inamovibile nel nostro pensiero - per correggersi immediatamente invertendo il rapporto metaforico di dentro e fuori.

Dire che l'ideale risiede nei nostri pensieri equivale a dire che noi risiediamo in esso, sono due proposizioni equivalenti; tuttavia l'effetto dell'inversione è più forte: *Non puoi uscirne. Devi sempre tornare indietro. Non c 'è alcun fuori; fuori manca l'aria per respirare. — Di dove proviene ciò ? L 'idea è come un paio di occhiali posati sul naso, e ciò che vediamo lo vediamo attraverso di essi. Non ci viene mai in mente di toglierli.*[84] La circostanza dei fatti è sempre la stessa: non arrivare a pensare alla tenuta delle serrature *e* non percepire nella percezione lo strumento ottico sul proprio naso. Ma soprattutto: il filosofo non si può accontentare di definire il proprio ruolo come quello dell'osservatore di simili bizzarrie. Come nell'allegoria riferita alla sorella nel 1919, ma con un significato più "esistenziale", lo spettatore dietro alla finestra deve mettersi sulla via che conduce all'altro di fuori, del cui comportamento non riuscirà mai a capacitarsi stando al chiuso.

Con ancor più forza si ripresenta l'immagine dell'essere rinchiusi negli anni tra il 1942 e il 1944: *Un uomo è prigioniero in una stanza, se la porta non è chiusa a chiave, ma si apre verso l'interno e a lui non viene in mente di tirarla a sé, invece di spingerla.*[85] Si tratta di una versione più forte, perché questa volta la prigionia dell'"eroe" non dipende più dagli intenti più o meno malvagi di una persona. La perfidia del soggetto contro il soggetto è divenuta quella dell'oggetto. Ciò induce all'errore un po' sconcertante di credere che le porte si aprano nella direzione intenzionale di chi le

usa. Lo spazio non chiuso è da immaginare come contenente un'eccessiva pressione mentale, che solo nella direzione della sua dinamica ammette funzioni tecniche, e ne esclude l'invertibilità. Fare un solo passo indietro, che basterebbe a muovere la porta spinta inutilmente nella direzione opposta, rende impossibile la veemenza della protensione, costituita da un compendio di supposizioni che implicano un mondo fatto su misura per l'uomo. Le porte ci sono soltanto nel mondo umano, e se questo dev'essere fatto su misura, allora esse devono aprirsi nella direzione "naturale" dei bisogni umani.

Nel caso di questa allegoria, è la sua stessa presunzione che ne impedisce il compimento: non concede nulla al modo di vedere il mondo che di essa è pregno. In ciò Wittgenstein, con la sua semplice stanza, ha superato la caverna di Platone e si è inoltrato in una nuova incisività. Nella situazione da lui impostata, non c'è bisogno di catene per i prigionieri. Forse anche Platone avrebbe potuto fame a meno; ma di fatto non si è fidato del tutto del semplice piacere che si otteneva guardando le ombre. Il prigioniero di Wittgenstein non incontra nessun impedimento o intralcio alla sua fuga dalla detenzione, e questo determina la sua aspettativa per come dovrebbe essere una comoda uscita su misura per lui. Quel che non riconosce è il rapporto tra la volontà e la funzione, tra l'aspettativa e la datità, tra il desiderio e la realtà. Proseguire su questa linea non conviene tanto a un deciso antifreudiano come Wittgenstein.

Quanto egli abbia perfezionato questo modello, risulta ancora più chiaro dal confronto inevitabile con il "padre" del Circolo di Vienna, Ernst Mach. Questi presenta la stanza dove lavora il teorico come una specie di spazio della dimenticanza: *E' inutile che triboliamo nel nostro studio per portare a termine un 'opera, quando i mezzi per finirla probabilmente si trovano fuori dalla porta.*[86] L'oblio non segue

nessuna regola, per quanto possa sembrare. È un semplice difetto, una sorta di sbadataggine professorale, quel che lascia "fuori dalla porta" le possibilità. In Wittgenstein è l' "applicazione" di una regola, quella per cui le porte si aprono nella direzione di chi vi si impunta, che impedisce di sfruttare l'"eccezione". La regola è un pregiudizio che facilita il decorso delle intenzioni, e così facendo consolida il suo dominio e a ogni successo rinforza la sua aura di "legge". La regola si "fonda" sull'uso, non prima; questo la rende tanto indispensabile quanto sospetta. Già Hermann von Helmholtz - uno degli avi del positivismo viennese, oltre a Ernst Wilhelm Brücke - aveva raccomandato di prendere particolarmente sul serio le ragioni della prova *contro* gli enunciati delle "autorità antiche" e *di essere tanto più rigorosi, quanto più a lungo finora questi si sono dimostrati effettivamente corretti nell'esperienza di molte generazioni.*[87] I postulati vigenti in ogni sistema ("enciclopedia") sono quelli estremamente instabili, la cui verificabilità è sempre perfezionabile, cosa che però non giustifica il sospetto nei confronti della loro stabilità. Se si pensa ai rapporti che Wittgenstein tenne con le esigenze di prova, rispetto all'assenza di contraddizione nel calcolo, le "regole" sono procedure di esclusione per ciò che sta *davanti alla porta.*

Per dirla con una formula, la condizione del suo recluso è il persistere nel pregiudizio. Con il che il tema si avvicina al termine programmatico "illuminismo". Come in quest'epoca si era visto il rapporto tra sapere e potere, occorre insegnare al prigioniero la tecnica di fissaggio delle porte e come da essa consegua il modo appropriato di utilizzarle. Al presunto recluso occorre applicare con tutta l'estensione possibile la clausola del beneficio del dubbio; a quel punto egli respinge ogni pensabile cambiamento di comportamento che si pretende da lui e gli contrappone l'esigenza di cambiare il fissaggio delle porte. La cui tecnica egli vede esclusivamente dipendente dalla direzione del suo movi-

mento, perché allestita al suo servizio: la funzione delle porte è quella di rendere possibile *l 'uscita* da uno spazio. Al di fuori del suo "spazio logico" vi è che le porte dovrebbero rendere possibile anche / *'entrata* in uno spazio, e il loro meccanismo dovrebbe facilitare proprio un'opportunità che non si era considerata. Per pensare a questo ovviamente deve pensare a qualcosa di diverso da sé: a uno che abbia l'intenzione opposta alla sua, agognare l'accesso a questa stamberga *[Einlaß in dieses Gelaß],* E come può sapere che qualcuno riesca a pensare a una cosa simile?

Solo se si coglie il pregiudizio del rinchiuso in tutta la sua possibile portata, si può comprendere che per liberare il prigioniero non basta dirgli "la verità" e mostrargli "la tecnica". Ci vuole di più: occorre tranquillizzarlo rispetto alla discrepanza tra il suo *pretendere* le cose e lo *stato* delle stesse. Questo è ciò che si può chiamare il suo pregiudizio, con tutta la sua intensità: la percezione di colui che è divenuto completamente succube della domanda su come si possa lasciare uno spazio in cui non si vuol restare.

Quel che solleva la concezione metaforica di Wittgenstein della parzialità del pregiudizio rispetto alP"illuminismo", è la necessità di esercitare l'empatia nei confronti dei bisogni di chi dev'essere illuminato, ovvero *non spaventarlo* riguardo ai suoi errori passati, ai suoi tentativi falliti di uscire, di liberarsi, di superare il disgusto del meccanismo. Pertanto per Wittgenstein il nucleo del problema filosofico è questo: *Come possiamo dire la verità e intanto far tacere questi forti pregiudizi*?[88] Frase che si può leggere solo come critica alla supposizione dell'epoca circa gli effetti della ragione, la cui verità basterebbe di per sé a distruggere i pregiudizi e a liberare il soggetto. Il rapporto tra la verità e l'errore - o, si potrebbe anche dire, tra la verità e le verità - si è dimostrato più difficile.

Come già con gli abitanti della caverna di Platone, anche con il recluso di Wittgenstein occorre chiedersi se si siano poste tutte le domande per chiarire come riesca costui a comprendere la sua situazione e le condizioni che la reggono. È enigmatico in particolare il fatto che il recluso colga la funzione della porta, a prescindere che questa si faccia aprire in un modo o nell'altro; decisivo è il suo preconcetto, per cui, attraversando l'apertura, non solo lo spazio prosegua in modo omogeneo, ma soprattutto il suolo sul quale potersene andare, che è ciò che dà senso in primo luogo all'intenzione di abbandonare lo spazio passando per la porta aperta.[89]

Altrove Wittgenstein ha prefigurato che, all'aprirsi della porta, per una volta la supposizione di *questa* regolarità possa essere smentita. L'affidabilità del quotidiano non dà spazio ad alcun dubbio circa il fatto che dietro alla porta che si apre tutti i giorni si possa incappare nell'inatteso: per esempio cadere nel vuoto. Il filosofo intensifica ulteriormente la situazione, immaginando uno che, davanti alla porta di casa, resti titubante all'idea che l'esito non sia sempre e regolarmente scontato: *Posso benissimo immaginare che qualcuno, ogni volta che sta per aprire la porta di casa sua, venga assalito dal dubbio che dietro di essa si sia spalancata una voragine, e se ne accerti prima di varcare la soglia…* Wittgenstein vuol mettere in chiaro che non si tratta di un semplice gioco intellettuale, aggiungendo espressamente che *può accadere che una volta abbia ragione.* Ma che si possa anche solo pensare un'eventualità del genere, non è ancora una ragione sufficiente per comportarsi come lo scettico pedante, contro il quale si impone la ragione del mondo-della-vita: *Ma non per questo, nello stesso caso, vengo assalito dallo stesso dubbio.*[90] Cambiando quasi inavvertitamente persona, dalla terza alla prima, è possibile porre la questione della "riflessione", che altrimenti sarebbe rimasta esclusa. Il suo ragguaglio non ammette nessuna proiezione

sull'altro che si dà a conoscere soltanto nel "comportamento": come faccia costui a rassicurarsi davanti alla porta di casa, è qualcosa che si può soltanto *vedere.* Osservare come si *comporta* un altro, non autorizza a pensare che cosa debba *pensare.* Se non si sente sicuro dell'usuale, sembra seguire una regola; se si preoccupa per l'inusuale, potrebbe avere una regola con la quale infrangere la prima regola - all'osservatore può scappar la voglia di seguire ossessivamente questa sfiducia triviale.

Friedrich Waismann registrò una risposta che Wittgenstein diede nel corso di una delle conversazioni che tenne con i membri del *Wiener Kreis,* tra il 1929 e il 1932, durante le vacanze natalizie che trascorreva a Vienna con la famiglia; la domanda gli era stata rivolta da Moritz Schlick, il quale gli chiedeva come potesse giungere alla pluralità e alla sistematica dei colori chi fosse stato rinchiuso per tutta la vita in una stanza rossa. Wittgenstein si appella alla coscienza di possibilità del recluso: *Se qualcuno non esce mai dalla sua camera, sa tuttavia che lo spazio continua, che esiste cioè la possibilità di uscire dalla camera (avesse pure le pareti di diamante). Non quindi un 'esperienza: è insito nella sintassi dello spazio, a priori.*[91]

Il colloquio è datato 25 dicembre 1929. Si vede come il ricorso a un po' di platonismo renda più facile il filosofare, senza aiutare l'intelletto a proseguire. Wittgenstein deve essersene reso conto alla svelta. Già il 30 dicembre 1929 Waismann riporta un'aggiunta che incomincia con queste parole: *Ho avuto torto nel presentare così la questione.* Questo può voler dire soltanto che il *concetto* di spazio trasforma l'*esperienza* dello spazio chiuso in un dettaglio qualsiasi di una totalità omogenea. A motivo della sua oltrepassabilità, lo spazio chiuso può offrire all'esperienza soltanto contenuti contingenti, che in ogni altra parte dello spazio possono essere sostituiti da altri, ma che tutti insieme costituiscono

un sistema ordinato. L'unità *a priori* dello spazio è giustappunto la condizione affinché i contenuti delle parti dello spazio possano essere sia empirici-fattuali, sia capaci di produrre ordine. Per questo motivo l'abitacolo rosso che ha tanto della caverna diviene una sede dell'estrapolazione.

In una nota non redatta da Waismann sui colloqui di Vienna, l'apriorismo di Wittgenstein si fa ancor più evidente per risolvere il problema presentato da Schlick, e cioè come il rinchiuso riesca a sapere da che cosa è escluso: *Se un uomo è rinchiuso per tutta la sua vita in una stanza, non sa forse che lo spazio si estende al di là della stanza? Comefa a saperlo?*[92] Russell parlerebbe, e non potrebbe far altro, di un'ipotesi; tuttavia per Wittgenstein è chiaro che sarebbe una risposta insensata. Essere a conoscenza soltanto di una possibilità non è un'ipotesi. L'esperienza non dà alcun aiuto al sistema delle possibilità, nel quale risiede ogni entità chiusa, così come l'intera realtà, in quanto tale, è come *un 'isola nella possibilità.*[93] L'esperienza non insegna nulla riguardo a quel che può essere: *La possibilità non è un concetto empirico, ma un concetto della sintassi.* L'errore fondamentale di Russell sarebbe dunque quello di far continuamente risalire la possibilità dalla realtà.

Se così fosse, il recluso a vita nella sua stanza sarebbe perduto: incapace di comprendere che cosa significhi mai che al di fuori del suo spazio ce ne possano essere altri, per raggiungere i quali ci sarebbe soltanto bisogno di avere la volontà di comprendere che cosa sia una porta e che qualità debba e possa avere per aprirsi a quella volontà. Il prigioniero turlupinato dal fissaggio della porta non chiusa sarebbe succube non solo del suo pregiudizio sulle porte che cedono nella direzione dell'intenzione, ma anche della sua incapacità di usare il concetto di spazio. Solo a partire da questo si potrebbe comprendere la funzione di una porta, in modo tale che sia indifferente quale variante effettiva

presenti delle sue regolari modalità funzionali. Non si dimentichi che non si tratta di una teoria delle porte, né di una psicologia del prigioniero. Si tratta di condizionamenti investiti, a livello tecnico e teoretico, di un'espressione allegorica, allo scopo di acquisire una maggior generalità.

Quando Wittgenstein, trattando dello spazio, parla di una "sintassi", sembra mettere in gioco la prigionia nel linguaggio; tuttavia, dato che l'allegoria dell'imprigionato si dirige proprio verso questa involuzione linguistica, e anzi fornisce un concetto per la sua limitata esclusività, un tale concetto non può che riferirsi a un momento di inconcettualità. Altrimenti non potrebbe designare la comprensione dell'esteriorità dell'essere rinchiuso. Questo momento inconcettuale della "sintassi" lo si può cogliere soltanto sotto la voce della platonicità. È essa a levare dagli impicci ogni genere di assolutismo analitico-linguistico. Per il resto, Wittgenstein appartiene alla fazione di pensiero tradizionalmente forte che favorisce la funzione didattica dell'allegoria, e disapprova (senza rifiutarsi di usarla) la metafora in quanto retorica. Per intenderci: con l'allegoria il parlante illustra le proprie intenzioni, con la metafora scuote gli uditori dal loro torpore, innescando l'aspettativa di un eccetera "sintattico".[94]

Il nesso tra l'allegoria della caverna e il linguaggio non fu stabilito né da Platone, né da Aristotele. Esso proviene da un'altra tradizione inerente a questo campo immaginativo, quella dell'esperimento linguistico del faraone Psammetico, tramandato e reso celebre da Erodoto. Ha un valore inestimabile la testimonianza che Wittgenstein conoscesse la storia dei bambini di Erodoto, sicuramente all'epoca in cui lavorava in campagna come maestro di scuola. Il suo insaziabile interesse su come si possano apprendere i significati, soprattutto quelli astratti, ha sicuramente radici negli anni penosi di Trattenbach, Puchberg e Ottertal. La sua prefa-

zione a un *Wörterbuch für Volksschulen* ["Dizionario per le scuole elementari"], pubblicato a Vienna nel 1926, è datata 22 aprile 1925. Ma già nel 1921 Wittgenstein aveva raccontato ai suoi scolari l'esperimento del faraone, sotto forma di fiaba, come fosse parte di un mondo allegro e divertente: *Una volta si fece un esperimento. Due bambini piccoli, che non sapevano ancora parlare, vennero rinchiusi insieme con una donna muta. Si voleva scoprire se avrebbero appreso una lingua primitiva, oppure se si sarebbero inventati un loro linguaggio. L'esperimento è fallito.*[95]

Le divergenze dalla versione di Erodoto sono significative. Il movente specificamente politico del faraone si tramuta in questione puramente teorica. Vengono anticipate due possibili soluzioni che il sovrano di Erodoto non poteva certo immaginare, perché con esse *non* avrebbe potuto sperimentare quel che voleva dimostrare. Sul piano politico, stando a Erodoto, l'esperimento non era fallito, benché non fosse riuscito esattamente come si desiderava. Ne era risultato che al centro dei bisogni umani si conservava una traccia della lingua originaria: la parola che indicava il pane era entrata, a partire dal frigio, nell'*anamnesis* del genere umano. L'esito dell'esperimento apparteneva al mito; ma Wittgenstein volle presentarlo come esempio dell'osservazione in condizioni nitide e definite. Volle e potè evitare che la storia perdesse di incisività, come fosse un semplice frammento di scienza a uso e consumo dei piccoli campagnoli.

Tuttavia si può anche pensare che il fallimento dell'esperimento fosse stato esplicitato in vista dell'effetto pedagogico del disincanto nei confronti delle illustrazioni del mondo teoretico, che il maestro di campagna aveva abbandonato con rassegnazione. La sua fu una sorta di autopresentazione impiantata nel mito. E di più ancora: si anticipa che tutti gli esperimenti mentali nelle future caverne di Wittgenstein sarebbero falliti, o meglio: le loro uscite sarebbero state aper-

te. Il maestro ha conformato la storia anche al tipo delle *sue* aspettative.

L'immagine della prigionia attraversa la metaforica e la parabolica di Wittgenstein; la prigionia *nell'immagine* è essa stessa uno dei segmenti di questo filo conduttore. Al quale si rende giustizia solamente se si coglie la svolta mirata nell'uso del termine "immagine" in contrapposizione al potere che aveva esercitato nel *Tractatus.* In questo senso aiuta il fatto che Wittgenstein parli al passato in queste tre righe delle *Ricerche: Un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente*.[96]

Se queste parole si intendono come una critica immediata al *Tractatus,* va difesa l'iterazione che sia stata l'"immagine dell'immagine" ad aver tenuto prigioniero il teorico della conoscenza nel suo primo scritto. L'equivocità del concetto di immagine aveva dato al *Tractatus* una parvenza di consistenza che non possedeva, che si limitava a suggerire con vaghe metafore. In questo senso l'immagine sarebbe *legata* alla realtà; *giunge a essa [Tractatus,* 2.1511]. Questo poi non è che il presupposto dell'idea che l'immagine sia *come un metro apposto alla realtà* [2.1512] da cui si deduce quanto bene Wittgenstein conoscesse i *Prinzipien der Mechanik* di Heinrich Hertz, usciti postumi nel 1894, come quando dice che *solo i punti estremi delle righe di graduazione toccano l'oggetto da misurare* [2.15121]. La *relazione di raffigurazione* consiste nelle *coordinazioni degli elementi dell'immagine e delle cose* [2.1514], Tuttavia, se si estende la metafora rispetto a quella di Hertz, queste coordinazioni sono *quasi delle antenne…, con le quali l'immagine tocca la realtà* [2.1515]. Questo lo rivedrà espressamente con Moritz Schlick. Ma già basta a mostrare come la proposizione più celebre delle *Ricerche* sia un condensato di esperienza di sé: *La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro*

intelletto, per mezzo del nostro linguaggio.[97] La frase si trova nell'ordine disposto dallo stesso Wittgenstein per la prima parte dell'opera postuma: vicinissima alla metafora della prigionia dell'immagine.

Il *Tractatus* vedeva ancora negli involucri creati dal linguaggio gli strumenti per gestire i pensieri; aveva paragonato il linguaggio all'organismo, con una propria voce, e così aveva reso la capacità di costruire linguaggi indipendente da qualunque idea, da qualsiasi significato: *Il linguaggio traveste i pensieri. E precisamente così che dalla forma esteriore dell'abito non si possa concludere alla forma del pensiero rivestito…*[98]

In Nietzsche la metafora della rete bastava ancora per rendere questa qualità del linguaggio. A differenza dell'impermeabilità che caratterizza il rivestimento dei pensieri, la rete ha maglie grandi quanto basta per sgattaiolare via, o per lo meno dare una sbirciata. E questo anche se la funzione della grata è pur sempre quella di non farsi sfuggire nulla, o di non permettere di guardar fuori senza il pericolo di perdere la certezza che il mondo sia abbastanza attagliato per l'uomo: *Se potesse gettare uno sguardo al di là delle mura di prigione di questa credenza, avrebbe chiuso immediatamente con la sua "autocoscienza"*[99]. Questa prigionia in un antropomorfismo camuffato, nella superstizione universale del ruolo dell'esperienza umana, era più impenetrabile della rete sottile del linguaggio, con la quale il filologo vedeva i suoi poeti giocare, senza che conoscesse ancora l'espressione "giochi linguistici".

In Nietzsche resta irrisolto se la filosofia possa e debba avere come effetto l'intrepidezza di fronte alla tentazione dell'autocoscienza. In Wittgenstein è decisiva la frase laconica che è già nel *Tractatus: Tutta la filosofa è «critica del linguaggio».*[1000] Nondimeno questa frase non significa primariamente scetticismo nei confronti delle operazioni del lin-

guaggio. Esse al contrario sono così travolgenti che anche la loro magia travolge. Tanto più è certo che il linguaggio non si lasci guardare nella propria capacità operativa, quanto più indispensabile è giungere a esso attraverso i trucchi e i salti con i quali fa più del necessario.

La prigionia come immagine *e* la prigionia nell'immagine sono anche gli aspetti della metafora della mosca che sbatte sul vetro. In comune con quella utilizzata con Hermine, lo sguardo attraverso la finestra chiusa, questa ha in comune l'effetto ottico, per cui il mondo al di là del vetro viene livellato a "semplice immagine" (sia pure immagine in movimento, come lo erano state le ombre di Platone). La caverna platonica aveva avuto bisogno delle ombre perché le sue pareti erano completamente opache e ogni immagine doveva procedere per gradi fino all'essere-che-è. La trasparenza del vetro rende superflue le ombre. Essa presenta il mondo così com'è; e tuttavia con una caratteristica decisiva, che è la "realtà" di quel che si vede per suo tramite, ovvero il non raggiungibile, il non godibile, il non tangibile: e quindi anche l'incomprensibile. L'irraggiungibile non ha bisogno del tramite delle ombre e delle riproduzioni che vanno attenuandosi; è "irreale" grazie alla semplice *immanenza* delle sue qualità *ottiche,* o alla *trascendenza* delle sue qualità *tattili.* Quanto vi sia di straziante in un rapporto con la realtà così ridotto emerge dal riferimento teorico all'oggetto puro: *sapere* qualcosa di tutto, non *avere* qualcosa di nulla.

Questo concetto di immagine come riduzione della percezione a un'ottica piana non era quello del *Tractatus.* In quest'opera, la dottrina della proposizione come modello del mondo aveva condotto alla formula: *Noi ci facciamo immagine dei fatti.*[101] E, messo alle strette, Wittgenstein avrebbe avuto modo di aggiungere: *L 'immagine è un modello della realtà* [2.12]. È Punico fatto che consente di entrare in relazione con *tutti* gli altri fatti. Nel contempo, l'immagine

stessa è solo *un* fatto, il cui diritto a raffigurare gli altri non può mai essere corroborato, perché non c'è alcuna posizione a partire dalla quale il fatto "immagine" possa essere confrontato con i fatti che raffigura.

Ovvio che da qui nasca il sospetto che la scelta dell'immagine dei fatti possa non essere una questione di decisione razionale. Le pre-datità *alle spalle* di ciò che sta davanti a questa immagine potrebbero aver già da tempo determinato completamente quale immagine si abbia *di tutto ciò che accade [was der Fall ist]:* cioè del *mondo.* Se dunque l'immagine è contingente, l'immaginante diviene prigioniero della sua immagine, perché non ha alcun motivo o criterio per sceglierne un'altra. E questo perché ignora del tutto la parte che ebbe o che potè avere nella formazione della sua immagine. Quel che lo determina sembra stare dietro il suo campo ottico; l'ipotesi di poter essere egli stesso questo qualcosa non lo sfiora neppure.

La metaforica di quel che sta alle spalle in Wittgenstein non è meno attestabile di quella riferita all'errore nella direzione di apertura della porta. Il filosofo assomiglia a un prigioniero che non trova l'uscita dalla sua cella perché continua incantato a fissare le porte dipinte su una parete, benché non si possano aprire, mentre alle sue spalle c'è la porta reale, attraverso la quale potrebbe uscire in ogni momento, se soltanto si girasse. Questo tipo di situazione immaginaria doveva suonare familiare ai filosofi di Vienna che facevano capo a Ernst Mach. Questi l'aveva introdotta per tracciare il profilo netto del pensatore che, dopo un'esperienza giovanile con un *certo solipsismo*, prende *il problema dell 'io, ovvero l 'unico che è irrisolvibile per principio, come punto di partenza per tutto il resto.* Questo genere di filosofia, dice, si comporta come l *'uomo che aveva perso l 'abitudine di girarsi, perché tanto quel che vedeva era sempre davanti a lui.* Indubbiamente questo errore trasportabile è più raffinato,

perché "costitutivo" dello scenario delle porte dipinte di Wittgenstein.[102]

Questa versione dell'allegoria corrisponde alla tradizione in quanto contiene una "conversione", la metafora classica dell'atto di cambiare vita e convinzioni, preteso dalla filosofia o dalla religione. Il modello dominante della *conversio,* sia filosofica che religiosa, era l'attrazione preponderante del mondo contro tutto ciò che avrebbe potuto condurre fuori da esso: la piacevole riluttanza a voltarsi. Tuttavia in questa allegoria non c'è nessuna apparenza sedurti va. La realtà consiste nel promettere l'uscita dalla prigionia, nel tener desta l'intenzione senza permettere il suo compimento. La persistenza dinanzi alle uscite illusorie diviene essa stessa il mezzo per alimentare l'oblio delle possibilità di tutte le uscite che stanno dietro.

Ogni filosofia delle questioni ultime è anche una filosofia dei mezzi ultimi. Se la struttura della proposizione era l'immagine dei fatti, era da escludere che le proposizioni sulle proposizioni avessero un senso accettabile. È una fatalità che si presenta non appena il linguaggio in quanto strumento contingente limita le capacità operative dell'intelletto, le irrigidisce e le irretisce, così che alla filosofia non restano che le proposizioni sulle proposizioni. Ma queste sono indispensabili per poter condurre la *battaglia contro l 'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio.* In questo contesto si trova anche il postulato con il quale Wittgenstein sembra avvicinarsi alla fenomenologia di Husserl: *Ogni spiegazione deve essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto.* Ma a questo riguardo, se si vogliono cercare delle affinità, occorre pensare all'importanza che ebbe per Wittgenstein Ludwig Boltzmann, il cui fenomenismo conteneva il rifiuto della spiegazione e il primato della descrizione. Che gli "incantamenti" del linguaggio si insinuino di meno in una descrizione che

in una spiegazione è una cosa che, sulla scia di Nietzsche, hanno ben visto Boltzmann, Mach e Wittgenstein, non così Husserl, che ogni volta che tratta del linguaggio dimostra una certa noncuranza, benché tema sempre l'equivocità. La "riduzione" di Wittgenstein consisteva in un unico precetto: *Noi riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano.*[103] Con il che in un primo momento si attribuisce al linguaggio una posizione ultima, poi la si smaschera nella sua contingenza storico-fattuale, ma di nuovo al pensiero non resta a disposizione nient'altro se non proprio questo linguaggio per seguire anche solo le tracce del potere che esercita.

Quel che vale per gli esiti del cartesianismo in ogni sua forma fino a Husserl, vale a dire che senza una delimitazione del dubbio qualunque certezza finisce col distruggere le sue condizioni di possibilità, si ripropone in modo ancor più intenso sul piano del dubbio riferito al linguaggio come "immagine" della realtà. Solo retrocedendo dalle sue posizioni più avanzate la critica radicale del linguaggio può ammettere *le* operazioni che la esonerino da una condizione di sterilità com'è quella della mera constatazione dei "giochi linguistici". Ci deve essere un linguaggio nel quale si possa parlare dei giochi linguistici, che però non sia esso stesso un gioco linguistico, o che comunque lo sia solo in un senso analogo.

Riguardo allo scetticismo classico della filosofia, Wittgenstein ha parlato più chiaramente di quanto abbia fatto per la propria stessa critica del linguaggio: è possibile *pensare* quei dubbi che non si sa nemmeno se si possano *avere.* Già Leibniz aveva avanzato qualche sospetto riguardo alla radicalità del dubbio cartesiano. È quel che Wittgenstein aveva illustrato con la parabola dell'abisso che si spalanca davanti o dietro alla porta di casa. In questa come nelle altre parabole rimane aperta la questione di quel che avviene dopo

l'"uscita dalla caverna", purché si riesca a trarsi dagli impicci della prigionia e dell'abisso. La risposta non è poi così distante come sembra dallo scenario della caverna platonica: non si può osservare la caverna da fuori. Questo rende disperata la sua applicazione didattica a favore dei reclusi, così come avviene negli altri spazi chiusi, compreso lo "spazio logico". Tra le annotazioni di Friedrich Weismann circa i colloqui di Wittgenstein nel *Wiener Kreis,* c'è una frase isolata che suona autentica: *Non possiamo uscire dal nostro mondo logico per osservarlo dall'esterno.*[104]

Riuscire a pensare un dubbio - e finanche riuscire a pensare che prima o poi si realizzi - non è ancora l'identità del *cogito* con il *dubito.* Io non sto dubitando quando penso che mi sia possibile dubitare, e neppure quando penso ai fatti che potrebbero dar ragione al dubbio. Perciò la prova storica ha un significato così grande, tanto che in determinate posizioni della scepsi, nella messa in dubbio di tutti i "fondamenti dell'essere", fino ai manicheismi nel senso più lato, la filoso-fia non è passata dal mero piacere per il raccapriccio intellettuale dei contemporanei, e per il proprio stesso giocare, al trionfo su catastrofi teoretiche.

Per ognuna delle domande ultime, o anche solo relativamente ultime, specifiche della filosofia, vige una regola di cautela, che non consiste solo nella previsione di una loro possibile risposta e dei metodi per la loro risoluzione. La domanda fondamentale sull'essere formulata da Leibniz, per l'evidente impossibilità di rispondere, secondo le condizioni della metafisica è già una domanda che rappresenta la filosofia ai limiti della sua portata, che accentua i contorni, che evidenzia quel che resta fuori, ed è per questo che nella sua formulazione finale è una domanda essenziale. E qui è proprio il punto in cui si differenzia rispetto alla fatalità delle domande sui fondamenti ultimi. Queste non sono altro che un prodotto interno, tanto provinciale quanto pro-

fessionale, del tentativo della filosofia di fare a meno della storia.

Ora le allegorie di Wittgenstein vanno appunto valutate secondo la dimensione incomparabilmente maggiore delle domande che inducono. Rispetto alla parabola della mosca e del vetro, Gilbert Ryle ha già posto una domanda tanto semplice quanto decisamente fuori dagli schemi: che cosa manca alla mosca, per riuscire a sfuggire alla trappola del vetro? Non appena si dà libero accesso alle domande, ecco che se ne presenta subito un'altra: che cosa si potrebbe promettere a quella mosca, se dovesse utilizzare l'uscita mostratale filosoficamente, per sfuggire alla trappola del vetro? Potrebbe essere che le mosche non abbiano nessuna idea di "liberazione" se non le si imprigiona, e solo un "vissuto" di questo genere può aiutare a costruire il concetto di "libertà", ovvero uno di quei concetti che hanno bisogno di *metafore assolute.* I liberi non gettan via per questo motivo la loro libertà con tanta sollecitudine e impegno, solo per riconfermarsi nel "vissuto" di ciò che essa *significa.* Ed è difficile convincere i non liberi su quel che manca loro e su che cosa potrebbe *significare.* Soltanto i liberati (*emancipati*) sanno che cosa sia la libertà, e vorrebbero saperlo sempre. Così i trogloditi perpetui sono inamovibili, paradigmi viventi della necessità di vedere il concetto, o nel caso limite di vedere la *metafora assoluta* in quanto precario sostituto. Per la mosca, alle prese con il vetro, la domanda continua a essere impellente: può insorgere la preoccupazione che la perdita dell'involucro la ponga dinanzi alla realtà di una sfida incomparabilmente più difficile di quanto era stato l'isolamento al di qua del vetro e il carattere meramente figurato dell'esterno?

Certo la distanza dalla realtà esclusa ha provocato la sua riduzione, ma questo non dimostra che provochi anche una riduzione della vita. Forse quel che era stato possibile era

poco, ma questo non vuol dire troppo poco: *Si crede di star continuamente seguendo la natura, ma in realtà non si seguono che i contorni della forma attraverso cui la guardiamo.*[105] Questa non è che una perifrasi di quel che si era pensato sotto la rubrica "immagine". Nemmeno si lascia porre con precisione la domanda su quale potrebbe essere il vantaggio di evadere dalla prigione dell'immagine o delle immagini, di sottrarsi alle inevitabili ripetizioni del linguaggio… per poi dire *che cosa* con proposizioni sulle proposizioni? Platone aveva fatto sì che il filosofo liberato dalle catene sperimentasse, affinché lo spiegasse, qualcosa di assolutamente superiore rispetto a ogni realtà fino ad allora conosciuta. Wittgenstein non sa dire di nessuno che abbia vissuto fuori dalla prigione delle immagini. Il filosofo si spinge più in là degli altri soltanto perché, scontrandosi con le pareti del suo involucro, si procura dolore, e quindi sa che andare a sbattere contro i limiti vuol dire causare del dolore: *I risultati della filosofia sono la scoperta di un qualche schietto non-senso e di bernoccoli che l'intelletto si è fatto cozzando contro i limiti del linguaggio. Essi, i bernoccoli, ci fanno comprendere il valore di quella scoperta.*[106] Tuttavia la mosca non andrebbe a sbattere contro le pareti del vetro, se questo, con la sua trasparenza, non desse sul mondo, se non ci fosse l'esteriorità divenuta immagine.

La metaforica delle prigionie mostra dunque il filosofo come il mandatario di tutti, che al loro posto e per risparmiarli si busca i bernoccoli e il dolore ai limiti di quel che può essere detto? In tal caso misurerebbe la condizione di questi limiti in maniera tale da impedire che ci vadano addosso tutti coloro che vogliano sfuggire al dolore in quanto sintomo del realismo ultimo della filosofia. Il principio della professionalità filosofica diverrebbe allora la delega di qualcosa di insopportabile, da evitare a tutti i costi, a chi è pronto ad accettare le esperienze estreme del dolore, gli avventurieri della *terra incognita* che ci son sempre stati e do-

vevano esserci in ogni ambito della storia umana, perché altrimenti l'insistenza sulla comodità avrebbe reso insopportabilmente angusto lo spazio respirabile? Fa già specie che la metafora del cozzare contro i limiti del linguaggio e degli annessi bernoccoli sia così citata senza che nessuno corra mai ai ripari. Forse ima simile tolleranza è giustificata dal fatto che non è niente di più che una metafora. Ma di che razza di limiti si parla, e dove si trovano, se a cozzarci contro ci si procura un bernoccolo (e in testa, per giunta!)? Evidentemente non si tratta di un *limite,* ma di ima *parete.* Wittgenstein non conosceva ancora l'eccezione per cui un limite sarebbe stato un muro. Che la sua parete debba essere quella di una *cella* non può essere indifferente, perché offre delucidazioni su qualcosa che il termine *limite* non chiarisce con la dovuta precisione: se lo spazio "delimitato" sia ampio o angusto. È angusto, perché è una gabbia. Wittgenstein l'ha detto più chiaramente che mai nella conferenza del 10 maggio 1929 *Sull'etica*[l]: tutta la sua *tendenza* è di *avventarsi contro i limiti del linguaggio,* e questo significa *avventarsi contro le pareti della nostra gabbia;* pareti che evidentemente sono abbastanza solide da reggere l'assalto, per cui l'atto è *perfettamente, assolutamente disperato.* I limiti si possono spostare, una gabbia è sempre angusta.

Questo sarebbe un modo possibile di intendere la metaforica degli spazi chiusi.

Il limite che segnava la metafìsica antica, quello delle domande *troppo grandi,* sarebbe divenuto così insopportabile che ci si può sincerare della sua condizione e della sua solidità soltanto a prezzo del dolore. Nel *Tractatus* si legge: *Né meraviglia che i problemi più profondi propriamente non siano problemi.* Quando Wilhelm Ostwald nell'ultimo volume degli "Annalen der Naturphilosphie" da lui diretti, pubblicò nel 1921 il *Tractatus,* che aveva già subito molti rifiuti, quest'ultimo paragrafo della proposizione 4.003 mancava,

come è stato fatto notare con significativo ritardo.[107] È facile immaginarsi l'impressione di incoerenza che può suscitare questa affermazione, perché veniva riconosciuta la profondità superlativa di problemi dei quali non si dice che siano "insensati", ma che non siano proprio dei problemi. Cosa che oltretutto qui si legge come se si negasse la "dignità" del loro domandare.

Se si pone l'accento solo un po' diversamente da come emerge nel testo, si potrà leggere anche così: non sono *problemi,* anche se resta in sospeso che cos'altro possa avere una tale comprovata "profondità". Quei "problemi" vanno forse chiamati semplicemente "tentativi" di forzare i limiti, senza che ci sia già - come in ogni esperimento che si rispetti - la domanda a cui occorrerebbe dare una risposta? Se si pensa ai bernoccoli e alle sofferenze che si busca chi non pratica il rispetto cautelativo per il limite, si ha l'immagine del *cieco* avventarsi, una limitazione fastidiosa e non già libera come quella che a suo tempo aveva promesso la "critica della ragione", che si proponeva di liberare dal peso e dalle pretese eccessive delle antiche domande. È per questo che non si potè più affermare l'esattezza nel tracciato dei limiti, che era stata a suo tempo una conquista della critica razionale, e ne aveva stabilito l'effetto emancipatore? In tal caso quei "tentativi" sarebbero delle spedizioni di ricognizione sulla linea del confine. Con un gioco di parole: quel che vi è di "urtante" nel limite è il suo modo di indicare la propria condizione, la propria "realtà". Attraverso questa differenza, la critica intrapresa - al servizio della libertà - in vista dell'autolimitazione della ragione, era diventata l'"esperienza" della reclusione, che non conosce soltanto chi non abbia mai rischiato la catastrofe dell'evasione.

Quando nell'ultima proposizione del *Tractatus* si dice che su ciò di cui non si può parlare si deve tacere, non si sta negando l' *ineffabile*[m], ma lo si sta affermando completamente

tramite la posizione stessa della frase. Essa trae la sua coerenza da una proposizione precedente: *Ciò che può essere mostrato non può essere detto.*[108] Il limite è quel che può essere *indirettamente* mostrato, facendo vedere i bernoccoli, gemendo per le sofferenze che procura. I problemi non si possono mostrare, e non li si può risolvere mostrandoli. Per questo stanno nella profondità più profonda, dove si suppone o si afferma che non sono tali. Si portano addosso delle ferite, quando si affrontano profondità del genere. Sono quanto basta per respingere l'obiezione di aver compiuto qualcosa di insensato.

Ciò che accade, ecco l'oggetto in questione. I fatti, non le "cose", sono informazioni su ciò che può essere interrogato. Il mondo è fatto di ciò su cui si possono porre domande. Pertanto il mondo "si trova" in uno spazio che, in quanto "spazio logico", è già uno spazio interno. Rispetto a questa delimitazione è senz'altro possibile dire che cosa esso escluda o rispetto a che cosa si chiuda. Quando Wittgenstein spedì il manoscritto a Ludwig von Ficker, nel tardo autunno del 1919, lo avvisò, non senza una nota di altezzosità, che non avrebbe *goduto troppo* della lettura, perché non avrebbe capito, l'argomento gli sarebbe sembrato *del tutto estraneo.*[109] Ma appunto solo "sembrato"; in realtà non poteva essergli estraneo, perché *il senso del libro è etico.* Egli stesso lo informa che nella prefazione avrebbe voluto scrivere una frase che di fatto non è stata inserita, ma che invia al suo destinatario come chiave dell'opera. Avrebbe voluto dire che la sua opera era divisa in due parti: *la presente, e tutto quello che non ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante.*

Questa allusione a un'altra parte del *Tractatus* era metaforica. Questa "seconda parte" non ci fu, perché non poteva esserci, ma egli l'avrebbe definita in un'altra maniera, con mezzi espressivi diversi da quelli usati nella prima par-

te, vale a dire attraverso questi stessi mezzi. Il parallelo con la mistificazione di una "seconda parte" di *Sein und Zeit,* che si sarebbe tracciato poco più di dieci anni più tardi, non è solo di superficie. Decisiva è la topografia delle correlazioni tematiche tra le due parti, in quanto la prima definisce esattamente lo "spazio chiuso" intorno al quale si assesta, con estensione e contorno indefiniti, quel che conta nella misurazione dello spazio interno: *L 'etico viene delimitato, per così dire, dall 'interno. E sono convinto che l 'etico è da delimitare rigorosamente SOLO in questo modo. In breve, credo che tutto ciò su cui molti oggi parlano a vanvera, io nel mio libro l 'ho messo saldamente al suo posto, semplicemente col tacerne.*

Per il destinatario (nonché lettore) questo significa che nel libro si dice molto di quel che egli stesso vorrebbe dire, anche se non è in grado di vedere che è proprio li che è scritto. Wittgenstein era solito scoraggiare la disponibilità alla comprensione dei suoi lavori: simili apostrofi si trovano spessissimo nei suoi appunti così come nelle trascrizioni delle sue conversazioni. Hanno qualcosa a che fare con il ruolo del liberato nell'allegoria della caverna, soprattutto perché non importa che altri, alcuni, molti o tutti capiscano, basta che uno solo sia giunto una volta sulla via, e ciò a sua volta farebbe sì che il "precursore", per comunicare la sua sapienza, rischi il paradosso dell'impossibilità di insegnare. E così, per dare un'ultima risposta al tentativo del dubbio di Descartes, che aveva portato l'età moderna a una tensione filosofica estrema, la filosofia imprime una svolta, cioè incomincia a contenere quell'eccitazione: la mera pensabilità di una rottura nel contesto del mondo reso accessibile dal linguaggio non è ragione sufficiente per revocarne la fiducia. Tanto meno l'abisso pensabile dietro la porta di casa può modificare l'intenzione che si riferisce alle porte, per cui esse danno su quel che c'è dietro di loro, rinviano a un suolo agibile, a un accessibile "eccetera" delle cose. Il

linguaggio si rifiuterebbe di chiamare "porta" qualcosa che non facesse altro che spingere a precipitare in una voragine. Ma allora che dire di una porta la cui serratura sia stata destinata ad aprirsi esclusivamente da fuori? Dopotutto non dovrebbe far parte del repertorio metaforico di Wittgenstein. E tuttavia egli l'ha utilizzata, e anche in maniera enfatica, nel 1930, paragonando i *problemi* della filosofia alle casseforti che si possono aprire soltanto con una sequenza di numeri o di caratteri: è quel che accade *quando si insegna filosofia a qualcuno;* ci si sente come quello che *prova e riprova alla serratura di una cassaforte, finché alla fine forse si siano messe insieme tutte le condizioni per aprire la porta.*[110] Il filosofo è collocato al di fuori del contenitore chiuso, ma la sua attenzione deve concentrarsi tutta sull'ignoranza del codice e sull'improbabilità di riuscire ad aprire. È un compito più del pensiero che dell'intuizione [*Anschauung*]; in ciò si trova la licenza di scansarsi dal tratto continuo della metaforica delle porte.

Si fa bene dunque a non seguire il filo conduttore della pensabilità. Chi esita percettibilmente nell'aprire una porta o, dopo l'apertura, si accerta di quel che c'è dietro, si rivela essere uno che dubita. La soluzione è behavioristica: si può vederlo. Se non lo si può vedere, è insensato dedicare tanta seria preoccupazione a quel che si pensa, e adottare precauzioni per la sua eventualità. Questa però è una questione che investe tutta la filosofia moderna.

Wittgenstein, si potrebbe dire, si preoccupa [*besorgt]* di questa questione avendo cura *[Sorge]* di sbarazzarsene. La preoccupazione *[Sorge]* era questa: *Possiamo essere sicuri che non esistono abissi, che noi non vediamo?* Si può astraendo dalla situazione della porta che si vuole aprire e varcare. Anche la risposta ha ancora qualche riferimento a quella situazione, benché applichi già la metafora allo svol-

gimento di un calcolo: *Ma se dicessi: "In un calcolo non ci sono abissi, se non li vediamo "?*[111]

In tal caso il *genius malignus* cartesiano non avrebbe potuto commettere il suo imbroglio proprio a causa della sua scelleratezza. Infatti è nell'essenza dell'inganno totale il fatto che non se ne possano sondare gli abissi. Il rifiuto di Wittgenstein nei riguardi delle eccessive condizioni di sicurezza non ha alcun tratto in comune con il "nichilismo eroico", l'attitudine all'arditezza degli esistenzialismi, che non riescono comunque ad aggiungere nulla di rischioso all'essere per la morte. Il demone cartesiano in Wittgenstein si è tramutato in un innocuo diminutivo: *Nessun diavoletto ci inganna, in questo momento? Bene, se ci inganna - non importa. Occhio non vede cuore non duole.* Autoconservazione significa anche poter girare la testa dall'altra parte.

Certo, non significa poter immaginare il rischio, ma prendere l'altra strada, la via d'uscita: per trasformare il rischio nella via alternativa che per essere percorsa non richieda misure eccessive. Perché Wittgenstein non dice che i filosofi non dovrebbero occuparsi di questi pericoli, dato che, anche se lo facessero, non po-trebbero nemmeno scorgerli, e se anche riuscissero a scorgerli non potrebbero farci nulla? Anche nella dimostrazione, quando sottoponiamo il calcolo a un rigorosissimo controllo per non trascurare i segni, quel diavoletto potrebbe creare dei problemi, facendo scomparire i segni senza che ce ne accorgiamo.

Non avrebbe alcun senso cimentarsi con la possibilità di tale diavoleria. Per essa vale quel che già Epicuro aveva opposto alla più dura obiezione contro la possibile felicità umana, la morte, e a ogni altro approccio alla metafisica: qualunque cosa avessero significato, per l'uomo non significavano nulla. Analogamente Wittgenstein scrive a proposito del dubbio cartesiano: *Dove si può dire: "anche se un demone ci avesse ingannato, tutto sarebbe ancora in ordine ", là*

il tiro che il diavoletto ci voleva giocare ha fallito il suo scopo.[112]

Se le cose stanno così, che ne è della salute intellettuale di chi non è capace di varcare la soglia di casa senza titubare, tanto che gli si legge in faccia il dubbio che dietro la porta si spalanchi un abisso? Quel che si intende con questa domanda diviene chiaro in un testo tratto dalla *Philosophische Grammatik* ["Grammatica filosofica"] che Wittgenstein ha scritto negli anni 1933-1934, quindi dopo le *Philosophische Bemerkungen,* che sono del 1930. La caratteristica principale del suo rapporto con la matematica, di cui qui si tratta, è forse quella di occupare una posizione eccentrica rispetto ai procedimenti canonici. Wittgenstein, riguardo alle differenze su cui può richiamare l'attenzione, pretende che siano tali *che qualunque ragazzino delle elementari le conosce bene.*[113] Quel che rinfaccia ai suoi contemporanei matematici è la mancanza di acutezza percettiva, dunque qualcosa che si può rimproverare a chiunque in qualunque momento e che a sua volta definisce come termine ultimo di qualunque disciplina teoretica il tentativo di porvi rimedio. La filosofia non fa eccezione. Ciò che distinguerà il matematico del futuro è secondo Wittgenstein una *sensibilità superiore*; metterà *l'assoluta chiarezza* al posto dell' *invenzione di nuovi giochi.* Nuovi giochi? E' ancora ingenuo. Wittgenstein non era indietreggiato dinanzi al pensiero che *la teoria degli insiemi fosse una specie di parodia della matematica, inventata da un poeta satirico.* Al termine "parodia" era giunto per associazione, dopo che David Hilbert aveva elogiato proprio la teoria degli insiemi definendola il "paradiso" dei matematici. Tuttavia per Wittgenstein la storia non finisce in scherzo e in satira. Come tante altre volte, lo sbeffeggiatore viene "integrato": come nelle procedure moderne dell'arte che "dichiarano" artista chi non voleva proprio esserlo: le sue "non opere" d'arte le ritrova un giorno esposte al museo. Sull'incorporazione della teoria degli insiemi, di-

ce Wittgenstein subito dopo: *In seguito si è visto in essa un senso ragionevole e la si è incorporata nella matematica*.[114]

Rispetto al regresso all'infantilismo, Wittgenstein si richiama esplicitamente a Freud, cosa per lui non proprio usuale. Quel che impedisce ai matematici di capire il filosofo, secondo lui, è il loro *disgusto per queste cose,* perché ai loro occhi sembrano qualcosa di infantile. Le parole di incoraggiamento che il filosofo fa seguire hanno certamente un suono ambivalente. Se per dubbi repressi intende quelli che si riferiscono alla mentalità professionale, sarebbero i dubbi sui dubbi, scrupoli circa un rigorismo che per evitare errori definiti evita niente meno che la chiarezza stessa: *Io dico dunque a questi dubbi repressi: avete perfettamente ragione; continuate a chiedere, esigete chiarimenti!*

In questo contesto ricompare ora la metafora dell'oscurità della caverna e della luce del sole, con una curiosa variante biologica che paragona il cambiamento provocato dalla filosofia con la crescita lussureggiante dei germogli di tubero: *Sulla crescita matematica la chiarezza filosofica avrà la medesima influenza che la luce del sole ha sui germogli di patata. (Nelle cantine oscure crescono fino a diventare lunghi un metro.)* L'oscurità sotterranea delle volte, come quella delle antiche caverne, è il luogo in cui appaiono le figure inconsistenti, la finta fertilità, la nutritività ingannevole: illusioni di quel che sarebbe alla luce chiara.

La chiarezza filosofica, così come la postula Wittgenstein, non è l'estinzione del dubbio, non promette l'assoluta assenza di contraddizioni; è la riduzione delle pretese e delle norme stesse, la diminuzione dell'idealizzazione. La luce del sole atrofizza il lussureggiare dei polloni, e questo è l'effetto primario della filosofia; non l'altro che si potrebbe dedurre dall'analogia, ovvero favorire la crescita dei tuberi impoveriti. Quando la luce cade nello spazio chiuso, è troppo tardi

perché abbia successo, ma non è troppo tardi per portare chiarezza sulle ragioni del processo che lo hanno impedito.

Solo la delimitazione del dubbio rende in generale possibile la certezza. Qualcuno si vuol convincere di avere due mani; ma non ci si può convincere di una cosa del genere. Chi ne dubita, non potrà nemmeno fidarsi dei suoi occhi, quando vi mette davanti le mani; e non potrà chiedere a qualcun altro, perché, non fidandosi dei propri occhi, non potrà nemmeno fidarsi di quelli di un altro.[115]

C'è un'esasperazione nel dubitare in ciò che non si ha e che si crede soltanto di avere. Non si può dubitare a piacimento. Se però uno afferma di avere comunque questo dubbio più intenso, per qualunque ragione, riuscire a convincere il dubitante a elaborare il suo dubbio non è più una faccenda immediata. È esattamente così che ha inizio la filosofia moderna. Non si può rimuovere del tutto il sospetto che non ci sia stato in realtà chi abbia avuto un dubbio, che costui se lo sia semplicemente inventato e abbia indotto altri a porvi rimedio, cosa di cui è capace soltanto chi se ne sottrae. Con il suo esempio del dubbio sulle due mani, Wittgenstein giunge a una laconica constatazione: *E in ciò consiste tutta la sapienza: chi si mette in questo pericolo, vi perisce.* Che però si possa mettere sullo stesso piano lo sforzo di evitare questo genere di intensificazione del dubbio e la sicurezza di fronte a esso, riguardo a ciò che potrebbe essere messo in questione nel dubbio semplicemente pensato, è quanto Wittgenstein ha preso in considerazione, con uno dei suoi schemi a domanda-risposta al modo della catechesi: *"Ma non sei forse sicuro solo perché chiudi gli occhi davanti al dubbio? " - "Sono chiusi"*.[116]

La filosofia si rivela un'arte della rassegnazione. Essa tiene a bada l'energia delle grandi aspettative, la cui delusione può degenerare in collera universale. La filosofia dunque è tutt'altro che il compimento del postulato che ogni volta si

reclama, secondo il quale teoria e prassi dovrebbero confinare l'una con l'altra, un confine che, va aggiunto, risulterebbe così assolutamente invalicabile. Da queste considerazioni, le uscite dalla caverna non si presentano più come offerte legate alla vita pratica, volte a raggiungere tramite la deviazione della filosofia quella posizione nella *politeia* per la quale Platone aveva concepito tutta la sua *paideia.*

Il filosofo *self-made* non ha prestato la minima attenzione alle caverne della sua "preistoria", ma del resto egli disprezza quasi sempre quel che è già avvenuto prima di lui. Questo consente di scorgere qualche conseguenza. L'assenza di storia - come sappiamo da Husserl e dal suo immenso "doppio lavoro" - comporta il rischio di cadere nel pregiudizio dell'autenticità, ma anche nel rischio del ridicolo: lo sconcerto che quel che uno pensava di aver detto per la prima volta, sia già stato detto e stradetto da tanto tempo. Wittgenstein orbita attorno all'immagine della caverna, ma è evidente che potrebbe adoperare poco di quel che c'era già. Il paradosso della visuale senza uscita - o senza un'uscita conoscibile -, quello dell'eccetera di una reclusione incompresa, del transito che è anche uscita, della fissazione su finte porte - tutto ciò non ha nulla a che vedere con dei modelli di "formazione"; e il fallimento di Wittgenstein nel suo vago proposito di trasporli nella "formazione del popolo" potrebbe andare di pari passo con il fraintendimento del lettore postumo, quello di cogliere qui la trasformazione platonica. Benché non si trovi alcuna prova che Wittgenstein abbia voluto rioccupare il mito platonico della caverna, tuttavia la sua variante dell'esperimento di Psammetico narrato da Erodoto dà un'indicazione su come "didattificava" quel che propriamente non aveva tale funzione: facendo fallire completamente l'esperimento, egli pone davanti agli occhi dei suoi allievi il fatto che il linguaggio debba essere insegnato e appreso, perché non si può contare su un'"abiogenesi" endogena.

Ma, sorprendentemente, il filosofo è uno con cui l'esperimento del faraone Psammetico avrebbe potuto aver successo, se lo si fosse lasciato da solo per conto suo. L'umanità sarebbe esistita invano. Secondo la testimonianza della moglie del suo medico, il dottor Bevan, nella cui casa morì, le sue ultime parole, alla fine di una vita fatta di irrequietezze, depressioni, fughe e inquietudini, tentazioni di suicidio e rotture, furono queste: *Dite loro che ho avuto una vita meravigliosa.*

VII. Fuga dalla caverna e fuga nella caverna

È una contrada fredda e inospitale, che con una certa perversione
amano chiamare Sommerfrische, "Frescura estiva"…
L'uomo deve essere molto forte per potersi imporre qui.

THOMAS BERNHARD, *Wittgensteins Neffe*

Quelli che nel racconto di Platone si erano sciolti dalle catene, anche qualora avessero trovato troppo accecante stare sotto il cielo delle idee, non avevano alcun bisogno di ritornare nella caverna; ugualmente, essi sono rimasti nel luogo che dava loro soddisfazione, un luogo di cui non vollero comprendere né percepire la provvisorietà, e giunsero a deridere l'unico, tra di loro, che, conforme all'insegnamento, voleva insegnar loro le idee; di lui si prendevano gioco soprattutto per via del fatto che si era disabituato alle competenze relative alla vita nella caverna, alla penombra, e perché non provava gusto nel prender parte al loro *agon.* Il ritorno dell'ambasciatore del bene era fallito, tra lui e gli altri non ci fu nessuna possibilità d'intesa. Il ritorno di quel singolo non era un ritorno a "casa", la *Heimkehr,* nel senso enfatico del termine, perché procedeva dall'illusione indotta dall'idea che gli altri si sarebbero lasciati convincere a uscire dal "guscio". E non sarebbe stata *Heimkehr* neppure se la noia per una verità non più divertente avesse ricacciato gli altri - ammettendo che si fossero lasciati persuadere alla

"liberazione" - nelle ombre, in una realtà dimezzata o peggio ancora. La loro parola d'ordine sarebbe stata: *Più di meno!*

Le promesse platoniche erano vane, per quanto riguarda evidentemente un'astronomia "più alta" di quella dei moti apparenti. Nondimeno, non sono mai state dimenticate del tutto. Continuano a trovarsi nella critica a una scienza che, per mancanza del "definitivo", non ha sbocchi nella verità. Stando a Platone, con il possesso di una scienza arricchita, saremmo ancora al livello delle esigenze di trogloditi che hanno abbastanza realtà nell'irrealtà delle loro apparenze, delle loro ipotesi, dei loro "paradigmi". Tutto sommato non ci siamo avvicinati allo standard del "comparativo ontologico", al più-essere, qualunque cosa si potesse pensare con questa espressione, per non parlare poi del più-che-essere; al suo posto abbiamo adattato il nostro concetto di realtà alla processione delle ombre, facendo della capacità di prevedere e dell'esattezza del pronostico il criterio della "consistenza" dell'esperienza, che garantisce una realtà a portata di mano, e assicura il "realismo" del nostro atteggiamento nei suoi confronti e all'interno di essa. La forma dell'ascesa non è più il "superiore" del più di realtà, ma il "successivo" della giustificazione con cui la si riveste di continuo: è il comparativo *senza uscita* dal "precedente", che rimane tuttavia sempre "attaccato" al presente.

Ed è rimasto l'agonico: nello sport e nella ricerca, come modello difficilmente contestabile delle forme di lotta per l'esistenza, con medaglie e premi, che sono il modo con cui l'autocoscienza gode dei propri rinforzi.

La dottrina del mito platonico della caverna non può più essere quella della sua *paideia.* La trasformazione del concetto di realtà ci ha reso pressoché inaccessibile il fatto che il compimento delle possibilità umane possa essere vincolato dal "comparativo ontologico" e dal suo svolgersi come

via, come ascesi e ascensione. Il mito ha ricevuto una storia, quella dei concetti di realtà che si riflettono in lui. Questa storia a sua volta è quella del mutamento della sua validità. Noi leggiamo un testo in cui abbiamo imparato a sottolineare con stupore la mancanza di una parte essenziale della teoria platonica della ragione: l'"omissione" dell'*anamnesis.* Il ricordo che manca nell'allegoria è divenuto funzionale all'allegoria stessa: essa non *ha* ricordo, lo *crea.* E, proprio perché ha sperimentato questa "storicizzazione", è avulsa dal pericolo di suscitare nostalgie, né nei confronti della visione perduta dell'essere-che-è, né di nuovo nei confronti della deposta ingenuità della "retorica" delle ombre. Sia là che qua non c'è spazio per questa via. La metaforica che è sorta dalla via della caverna si è "despazializzata" e "detemporaliz-zata". Ma nel tempo non c'è questo cambio di direzione: nessun presunto ritorno ha mai raggiunto il punto da dove era partito. Da ciò si evince la poca razionalità delle metafore della storia che si riferiscono alla via, quella del progresso e quella del regresso. Colui che si lascia attrarre e sedurre dal ricordo, invece di venir meno, è quello che forse ha "appreso" il mito della caverna, non capendo che non è semplicemente "invecchiato", ma ha una storia. Non riusciamo a comprendere che cosa significhi parlare di "realtà" al plurale, se non come suddivisione in stadi di una via, come differenziazione di livelli d'altezza, dunque in quanto "trascendenze" poste l'una sotto l'altra.

Già le caverne dell'uomo primitivo non erano quel che sembrano oggi, nei siti archeologici, luoghi originari dell'antropogenesi. Al contrario, erano le sistemazioni di fortuna di una specie che si stava allontanando dal suo biotopo genuino, che era stata spinta nella savana dalla preoccupazione per la visibilità, una specie estremamente bisognosa di rifugi per il sonno e per la cura della prole, che di lì a poco si sarebbe decisa a erigere le proprie sistemazioni, invece di accontentarsi di quelle che trovava in natura. Il

misantropo moderno pensa all'insopportabilità degli alloggi cavernicoli, e vede perfino la pittura rupestre nascere come prima forma di "trascendenza" senz'altro a partire dal disgusto che provavano i caverni-coli, condannati a sentire gli odori delle loro dimore: *Come ci si doveva detestare l'un l'altro nel buio pestifero delle caverne! Si capisce perché i pittori che vegetavano in quei luoghi non vollero immortalare le fattezze del loro prossimo, ma preferirono quelle delle bestie.*[117] È probabile che questa sia una proiezione *a posteriori* di un'incapacità di avvertire gli odori, tipica di una cultura anolfattiva, in una situazione nella quale non ce lo si sarebbe potuto permettere; quel che è decisivo cogliere è che se quelli nel gran "ritorno" fuori, nelle selve dell'intimità originaria, avessero per caso pensato alla caverna, o fossero stati costretti a farlo, non sarebbero più stati gli stessi.

Come che sia, il "cavernicolo" è un costrutto, soprattutto quando gli si associa l'idea di "domicilio permanente". Cacciatori e raccoglitori, che si muovevano con le mandrie prima di farle proprie, trasformando così la transumanza in forma di vita, potevano sfruttare le caverne solo di passaggio. La prima sedentarietà probabilmente è sorta in condizioni di siccità e temperatura insolitamente favorevoli, dopodiché, a maggior ragione, buona parte della vita si ritrovò ad aver luogo davanti all'uscita della caverna, in coincidenza con il sorgere, in quell'area, dei primi accampamenti, forse come alloggi che i cacciatori utilizzavano per pernottare o per vegliare sulle trappole.

Quando già nel secolo della ragione si discuteva animatamente intorno all'alternativa tra caverna e capanna, o tra tetto piano e tetto spiovente, non era per pedanteria: erano opzioni della spazialità che emergevano in forza delle soluzioni "elementari" della preistoria. Nel 1772, di fronte alla cattedrale di Strasburgo, Goethe prende partito contro le *favole protoplastiche* del classicismo francese di stretta os-

servanza, che aveva fatto suo il prototipo della capanna primitiva - quattro tronchi *intrecciati* ai vertici, sorretti da quattro pali, con sopra muschio e rami - a titolo di anticipazione stilistica di tutta la *Babele architettonica* concepibile; Goethe descrive come la *primogenitura del mondo* un altro tipo di capanna, che giunge dalla notte dei tempi a confermare quel che diceva il "semidio", il "santo" Erwin von Steinbach: *Le nostre capanne non sorgono da quattro colonne in quattro angoli…* Dove l'uomo era ancora quasi del tutto natura, anche la sua casa doveva di diritto appartenere alla natura, il cui modello era *un 'invenzione assolutamente primitiva*: in cima a dei pali portanti incrociati, proprio sul punto d'incrocio si inserisce il palo che regge il tetto spiovente e nello spazio restante si sistemano rami e muschio, come del resto avviene in altri *tuguri* - questo era il principio del gotico che sbuca fuori dalla natura, mancava soltanto che il maestro di cattedrale lo elevasse a teofania.[118]

Più di vent'anni dopo, Schiller ha presentato con più sobrietà le opzioni della preistoria, chiedendo anche conto di quale fosse effettivamente il *dono della natura,* non tanto come predestinazione di uno stile architettonico, ma come agevolazione della *disposizione estetica dell 'animo.* Perciò la natura non doveva essere né così parca da opprimere l'uomo con la preoccupazione *[Sorge],* né troppo rigogliosa da abbandonarlo all'indolenza. La capanna - a prescindere dallo "stile" - esprime una forma di vita disposta esteticamente: *Non là dove l uomo si trascina da troglodita nelle caverne, dove è sempre isolato e l'umanità non esce mai all'aperto, e nemmeno là dove si muove da nomade in grandi masse, dove non è mai più che un numero e l 'umanità non trova nessun riparo - ma solo là dove egli in silenzio parla con se stesso nella propria capanna e, una volta uscito, con tutta la sua stirpe; solo allora si dischiuderà il suo soave bocciolo.*[119] Qui la capanna ha sublimato la funzione della caverna, e al tempo stesso l'ha resa disponibile nello spazio aperto.

Non possiamo che vedere tutto questo dal punto di vista della "cura" *[Sorge] :* rifugio e nutrimento. E allora diviene importante rappresentare i carnivori come chi poteva impadronirsi delle provviste. La provvista di carne di un mammut non era trasportabile a piacimento, e con un'insufficiente custodia la si esponeva alle grinfie di quelli che potevano portarsela via. Nella grotta dell'Uccellaia, vicino al Danubio, sono stati trovati i resti ammonticchiati di almeno ventiquattro mammut, otto rinoceronti muschiati, tredici renne e ventidue cavalli, vecchi di circa trentamila anni. C'erano abbastanza caverne per non affondare nell'immondizia della macellazione e nei propri escrementi; la specializzazione delle caverne era probabilmente giunta a separare i luoghi di culto. In tal modo deve aver avuto luogo anche una divisione del lavoro, infatti per lo meno la caverna del Convento delle Capre, che a quanto sembra fu sfrattata per diecimila anni, si rivelò essere il laboratorio per la preparazione di trappole; il che non permette per il resto nessuna conclusione circa eventuali insediamenti stanziali nelle vicinanze, dato che ovviamente l'officina poteva essere fissa, ma la clientela poteva cambiare. Ai margini delle gelide cortine dell'era glaciale, l'abbigliamento era l'esigenza più importante per la vita dei cacciatori la cui preda più ambita era il mammut. Quel che in ogni caso si può addurre contro la permanenza degli insediamenti cavernicoli -reumatismi, gotta e quant'altro non contano, gli uomini non arrivavano a invecchiare e non erano sani, nemmeno nei denti - ovvero l'emergere, più di trentacinquemila anni fa (Aurignaziano), di lavori artistici - Altamira fu scoperta nel 1879, Lascaux nel 1902 - non si concilia con 1 ' idea che le caverne fossero abitate in maniera sporadica e fugace, anche quando si tratta di intagli d'avorio trasportabili, come la più antica immagine dell'uomo, trovata nella grotta del Convento delle Capre, un bassorilievo di una mezza dozzina di centimetri. Quel che chiamiamo "cultura" non proviene dalle capanne,

proviene dalle caverne; ma è metaforica se il bisogno di spazi chiusi per l'"artificiale" è concepito come affinità dell'arte con un qualche genere di ritorno nella caverna. Un mondo in cui salta agli occhi che ci siano dei "ritiri" - o semplici pause per arricchire la riserva di citazioni del tipo dei "postmoderni" pronti alla macellazione - non è ancora un mondo del "ritornare" [*Kehren*] e del "rientrare" [*Rückkehren*], e men che mai del "ritornare a casa" *[Heimkehren].* A questo riguardo, da quando si è incominciato a procedere con lo sfruttamento della caverna, sul piano formale non è cambiato molto, se pensiamo che degli alloggi sfruttati sporadicamente abbiamo potuto diventare dei castelli o dei distretti industriali. Non è questo che sorprende, ma la meraviglia che suscita, nonché l'istanza di stanzialità che oppone. Non è piacevole essere effimeri e fugaci. Tuttavia le abitazioni sono più stabili dei loro abitanti, da quando il Prometeo eschileo potè gloriarsi di aver portato gli uomini fuori dalle caverne, dando loro il fuoco per la cottura dei laterizi. Sulle conseguenze di questa benedizione non ci fu mai accordo: ci fu il panteismo di chi si era costruito da sé, l'*ubriacatura religiosa delle grandi città* (Baudelaire), e ogni movimento giovanile si mosse, come si diceva una volta, *fuori dalle mura delle grigie città…* Così tutt'intorno ogni cosa pareva essere un'uscita dalla caverna.

Starsene[n] nella caverna è dunque una sorta di pericolo per la specie, la cui rioccupazione nel mitico sarebbe che Adamo non avrebbe avuto piacere a divenire come Dio e avrebbe preferito restare nel paradiso: se ci si pensa, non sarebbe sorta nessuna "cultura". Ma il problema della cacciata dalla noia all'opulenza non aveva bisogno di essere dibattuto, si presentò soltanto quando l'umanità era già divenuta molto vecchia. Tuttavia, proprio nell'epoca in cui la cultura paleolitica che prese il nome dal francese Aurignac produceva il suo lascito, cioè le famose statuette di mammut della Germania sud-occidentale, e il tipo di sepoltura

che prese il nome da Cro-Magnon, un lascito che testimoniava una "cultura di successo", che avrebbe per così dire promosso retroattivamente i suoi fautori da *homo sapiens* a *homo sapiens sapiens* (e che altro si poteva fare se non raddoppiare quell'epiteto affrettato?), in questa stessa epoca in cui la sfida principale era quella legata al freddo, l'abitatore della caverna di Neanderthal ebbe la peggio, con tutto il suo comfort cerebrale e l'agio di non doversi muovere, dato che aveva costruito tutto ciò di cui aveva bisogno sin troppo a portata di mano: si estinse alla fine dell'ultima glaciazione, semplicemente per mancanza di discendenza, nonostante o proprio a motivo delle sue "premature" abilità culturali in fatto di abbigliamento, utensili, inumazione, culti sacrificali, pittura. Le madri che dovevano proteggere i fondatori della cultura dai padri intenti a procacciare il cibo, non riuscivano più nemmeno a partorirli per via della grandezza della loro calotta cranica.

Anche il mito di Platone rispecchia questa stanzialità. In esso risulta più facile spiegare per quale ragione si fece tanta resistenza rispetto alla pretesa di uscire dalla caverna, piuttosto che identificare il "fattore" che, nonostante tutto, liberò per lo meno un riluttante e lo trascinò alla luce. Lo "Stato", che solo la filosofia avrebbe dovuto costituire, doveva esserci già da prima, se si vuol nominare un'istanza capace di "educare" in questo modo, con quella violenza emancipatrice rivolta contro le ombre e i seduttori nascosti dietro di esse. In caso contrario, ai "ricognitori" *[Außklärer]* mancherebbe la possibilità di scoprire l'uscita, mentre i "trasfiguratoli" [*Verklärer]* nella polemica socratica sarebbero stati chiamati per nome. È così difficile anche solo supporre il potere che non tollera l'adagiarsi nei passatempi, e a maggior ragione nell'arte, come Platone si arrischia a dire.

La simultaneità dell'uscita di scena del "semplice" *sapiens* con la comparsa del "doppio" *sapiens sapiens* è più di una coincidenza significativa, così come è poco tangibile la lotta per l'esistenza che i due avrebbero inscenato su verdi brughiere. Quel che si lega alla questione del fattore da attribuire alla perdita della caverna, o alla rinuncia a essa, deve definirsi come un'affermazione "non platonica", per cui chi fu trascinato fuori dalla caverna ottenne più che un vantaggio ontologico o anche metafisico, che però, una volta ritornato nella caverna, l'avrebbe condannato all'impotenza o al rischio della vita. Il progresso della storia umana lasciò da parte il cervello cavernicolo cresciuto al riparo della selezione, e attinse dal serbatoio di quel poco che restava. Il momento critico dell'antropogenesi dovette sopraggiungere quando si oltrepassò la soglia oltre la quale ci si trovò fuori dalla portata dei meccanismi dell'evoluzione. E furono i "gusci" a causare questo, a prescindere che si trattasse di involucri naturali o artificiali. Non tanto perché offrivano protezione da avversità climatiche o di altro genere, ma perché in essi *poteva* sorgere la possibilità di abbandonare questa protezione statica attraverso una "cultura" trasportabile, fatta di accessori e ornamenti, insegne della riconoscibilità e dell'appartenenza. La caverna poteva essere solo un episodio. Essa diede a conoscere quel che poteva accompagnare l'uomo nella sua nuova "visibilità" e fortificarla. Ciò che cerco di delineare è l'ambivalenza della caverna: invita a restare e fornisce i mezzi per andarsene. *L'homo sapiens neanderthalensis* grazie alla sua cerebralizzazione fu iniziato a sazietà ai piaceri del comfort autoprodotto, che non poteva che produrre e preservare all'interno di uno spazio chiuso, e al chiuso soltanto poteva goderne. La motivazione a uscire dalla caverna andò scemando in proporzione ai favori che si poteva trarre al suo interno, la grazia primitiva di avere ancora tutto "davanti a sé" si era perduta.

Il venir meno della disposizione a esporsi alle durezze della realtà e a "sacrificare" a esse le delizie dell'immaginazione è un tema ricorrente nella storia umana: è il modello di tutte le decisioni davanti a una soglia. La mancanza di chiarezza delle linee passando per le quali si guadagna spazio complica sempre di più la riconoscibilità di quel che è in gioco nella decisione; ma la componente decisamente più valida del mito è che gli spazi chiusi non si abbandonano con facilità per l'euforia, la spinta deve provenire piuttosto da dentro. Fa già parte della "storia", nel senso più perspicuo delle dimostrazioni e delle attestazioni, il fatto che la curiosità spinga ancor prima che la novità attragga. Sotto l'aspetto dello spazio -molto prima che questo nome ricevesse la sua connotazione astronautica - l'uscita assomiglia sempre al fatto originario della costruzione dei concetti: il passaggio dall'immaginazione al concetto presuppone distanza, lontananza, assenza, limiti da valicare. Le attitudini a superare le riduzioni vitali dello spazio mediante movimenti di scarto, intrufolandosi da qualche altra parte, esigono che lo "spazio vuoto", in quanto orizzonte delle possibilità, sia compreso da tutti al di là del reale.

Riassumendo: l'umanità non poteva restare nelle caverne, ma non poteva neppure "scorgere" in ciò quella che sarebbe divenuta la sua maledizione. La caverna è solo la metafora dell'istigazione al parassitismo della cultura nei riguardi della natura. Quelli che abbandonarono la caverna non beneficiarono di una vita protetta e sicura; si dovettero estinguere e lasciare gli avamposti dell'evoluzione a coloro che forse avevano il "vantaggio", di nuovo ambivalente, di non aver più necessità di rinunciare; allo stesso modo i tenutari stanziali di pezzi di terreno furono sempre presi d'assalto da nomadi, a piedi o a cavallo, che erigevano le loro città e dissanguavano il territorio fino al momento di spingersi più in là o di colonizzare. Non furono soggetti identici quelli coinvolti in una "via" paideutica; furono forme di sostitu-

zione che soltanto su un piano stratigrafico adottarono l'aspetto processuale di "culture" identiche. La famigerata lotta per l'esistenza non ha luogo solo tra zuffe e tafferugli e non riguarda soltanto il mangiare e l'essere mangiati. Il neandertaliano non fu abbattuto da coloro che gli sopravvissero e lo soppiantarono. Al contrario: rimase sempre al di sotto del livello di visibilità, contento del proprio cervello, non riuscì ad accorgersi che il cibo veniva a mancare, e non fu in grado di proliferare. Se mi si perdona la trivialità, che qui si lascia andare facilmente, a questo corrisponde sempre il concetto spaventoso, e pertanto abbondantemente escluso dalla "critica", di lotta per l'esistenza. Devo arrivare a dire chiaro e tondo che c'è un livello di cultura nel quale un mezzo di trasporto rivaleggia con la voglia di sopravvivere?

Qui non si tratta di storie antiche, si tratta della storia ultima, o forse anche solo la penultima, perché come potrebbe aver ragione chi parlasse delle "cose ultime", uno degli innumerevoli escatologi a cui non manca mai una buona scorta di terrore per la soggezione alla paura propria del genere umano?

Quel che unisce tra di loro gli abitanti della caverna, quelli reali della preistoria come quelli mitici della metafora, è l'avversione per la "realtà reale". Quel che unisce tra di loro i fuggitivi della caverna, quelli veri della post-storia come quelli escatologici della metafora, è il tentativo di resistere alla "realtà reale". Ci si lasciò davanti alle immagini, e davanti alle immagini ci si ritrovò; se poi la loro qualità nel frattempo sia migliorata, è una questione di gusto o anche della mancanza di bisogni che valuta il bisogno "autentico" sul prezzo che occorre pagare per soddisfarlo. La lotta per gli "originali" ha luogo in aste le cui inaccessibili altezze stimolano le agenzie a "dar notizia", più che se si trattasse di omicidi o scandali. Ma i sogni del ritorno non hanno nulla a

che fare con la dura realtà dei ritiri, benché questi agevolino o suggellino la perdita di realtà, aprendole così il cammino. È come se la curiosità non fosse mai esistita, e il dominio dell'immaginario soddisfacesse qualunque voglia. Platone aveva ragione, ma anche Eschilo, quando mise nel catalogo delle offerte che il suo Prometeo faceva agli uomini delle caverne l'arte del fuoco per la cottura dei laterizi e dunque per la costruzione di involucri equivalenti alle caverne, nei quali avrebbe di nuovo attecchito l'immaginazione e li avrebbe tenuti alla larga dalla realtà. In confronto a questo, le catapecchie dei cacciatori e le tende dei nomadi non avevano alcuna attrattiva. Ma ogni nuova caducità virtuale dei prometeici edifìci in cotto revoca sempre l'equivalenza conseguita con le volte di roccia. Il differente realismo che c'è tra il "ritiro" e il "ritorno" è il risultato irrevocabile di una storia irreversibile.

Da quando a chiunque è stato dato di vedere o sapere come son fatti la Luna, Marte o Venere, l'esortazione classica *per aspera ad astra* ha perso fascino e sublimità. Dal momento che si trattava comunque di un'esagerazione retorica, il disincanto non deve dispiacere. Tuttavia essa possiede l'implicazione finora implicita di fare i conti con il fatto che nell'ascesa alle stelle non si scorge più nessun accento utopico, rivolto al futuro, dato che la progressiva inabitabilità della terra, con il miglioramento delle tecniche astronautiche, lascerebbe aperta all'umanità la possibilità di non perire con il suo pianeta. Non è piacevole dire che di conseguenza lo sguardo si rivolge alla direzione opposta: dentro e sotto la terra, considerati luoghi idonei alla sopravvivenza da chi fugge dalla distruzione che si abbatte sulla superficie. Pionieri di questa svolta sono o stanno per essere istituzioni e persone, che al di là di ogni dubbio devono essere protette a tutti i costi da qualunque attacco mortale, al punto che nessuno riceve informazioni al riguardo. I comandi centrali sono alloggiati al sicuro nella profondità delle rocce, qualo-

ra possa darsi l'eventualità che non ci sia più nulla su cui esercitare il comando.

Può suonare cinico, ma la storia ha già messo in scena qualcosa del genere *in nuce,* quando Hitler, prima della fine della Seconda Guerra mondiale, dava ordini strategici dal suo bunker posto sotto la cancelleria del Reich a un esercito che non esisteva più, e nemmeno riusciva a spiegarsi l'inosservanza dei suoi ordini di marcia. Certo, la fine di ogni "realismo" era arrivata molto prima di quegli spettrali radiomessaggi, l'ultimo dei quali riduceva ancora l'illusione della liberazione della "fortezza Berlino" a un semplice residuo di sconcerto[120]; ma l'*Untergang,* nel senso letterale della *caduta,* dell'*andar giù,* abbandonare la superficie della visibilità, del vedere e del visionare, trovò un'incisività che tolse il fiato a qualunque leggenda o stilizzazione. Certo non fu l'umanità a scomparire dalla faccia della terra, ma chi si era macchiato di crimini contro di essa, consegnato al ridicolo degli spezzoni che riprendono le sue scenate. Ciò che si era temuto - che nel Ridotto Alpino migliaia di grotte si sarebbero riempite fino all'orlo di una Brigata Nera che si gloriava della propria imbattibilità - si è dimostrato la bolla di sapone di una fantasia che non escludeva nulla. Il ritorno nelle caverne ci fu soltanto nella figura del rifugio in calcestruzzo di Berlino.

Tuttavia l'idea di far perdurare sottoterra tutto ciò che in superficie esclude la stabilità di realtà lunatiche è più antica di qualunque sospetto di un ritorno romantico alle origini, più antica anche della sua applicazione alla produzione di invulnerabilità per il comando supremo. Isaia figlio di Amos, riferendosi a quella stessa *fine dei tempi* per la quale nella seconda delle sue visioni aveva profetizzato quel che oggi si rivendica al presente, che le spade dei popoli si sarebbero mutate in vomeri e le lance in falci [*Is* 2,4], esorta quelli che nel suo popolo si sono dati a idoli e tesori ad an-

darsene *nelle rocce* e a rintanarsi *nella terra* insieme con le immagini degli dèi, di fronte allo splendore (*kabòd*) dell'Unico. Per tre volte il profeta rievoca questa immagine spaventosa della fuga dalla visibilità della superficie: *Allora si entrerà negli antri di roccia e nei crepacci della terra di fronte al terrore del Signore e alla sua splendida maestà, quando si alzerà a scuotere la terra* [Is 2,21].

Sarebbero dunque così, i visionari di sventure, si potrebbe dire, se nei nostri decenni la preferenza per questo secondo capitolo di Isaia non fosse venuta subito dopo un'incantata audizione delle parole, non meno ardue da intendere nel loro genuino idioma, di quello che una volta era il grande presidente, che esortavano il popolo a raggiungere l'invulnerabilità: *Scavate profondi tunnel, fate scorte di grano e non cedete mai alla tentazione di ambire all'egemonia.*

Gli uomini non hanno mai avuto vita facile con i visionari, perché essi da un lato evocano grandi paure e disastri, dall'altro possono indicare le vie d'uscita più plausibili, come se fosse quasi facile percorrerle, sia che si tratti di uscire dalle caverne, sia che si tratti di entrarvi. Una "simmetria" che non è appannaggio esclusivo della moda romantica di coordinare origini e decadenze, perdite e riconquiste, peccati originali e redenzioni.

Sparire dalla superficie della terra, sottrarsi alla visibilità e alla raggiungibilità, è il progetto di rimpicciolire la coscienza di realtà: ci si fa piccoli per evitare i grandi mali, operando una sorta di rinuncia al mondo secondo il più antico ascetismo. Solo che in proporzione alla presunta, temuta caducità del mondo, la rinuncia è intesa in maniera ancora più "rigorosa" di quanto potevano intendere lo stilita o il padre del deserto, che si negavano "solo" quel che offriva loro un mondo che, con loro rammarico, perdurava. Quelli anticipavano per sé ciò che a dispetto di ogni supplica non aveva voluto sopraggiungere. Se si riesce a non includersi

tra gli escatologi moderni, resta un esperimento mentale di prim'ordine, ovvero immaginarsi, secondo le "regole dell'arte", vale a dire quelle filosofiche, le conseguenze del mettersi al riparo dalla decadenza, del ritirarsi dall'ottica passiva come da quella attiva.

Allora rinunciare al mondo significa interrompere la funzionalità della gestione intersoggettiva dell'esistenza mondana. Solo coloro che adottano un comportamento verso altri, e in questo comportamento si percepiscono a vicenda, fungono a vicenda da fondo di garanzia per il mondo, dal quale ricavare la propria attitudine al mondo e il corrispondente "realismo". Sarebbe inevitabile accostare alle norme del sopportabile un rifugio sotterraneo predisposto e accompagnato dalla tecnica di tutti gli arsenali della simulazione. Non sembra difficile concepire una cosa del genere senza eccessivi sforzi utopistici, perché lo "sparire" del mondo, che non è ancora la fine, anzi magari ne è l'allontanamento, è già parte del quotidiano: l'esperienza del mondo procurata da una visita turistica sul posto è pura illusione in confronto a ciò che è accettato come "realtà", la sovrabbondanza di materiale "autentico", immagini e informazioni di ogni genere. È sorto un "mondo" dei non vedenti perché onniscienti. Esso potrebbe far perdurare nei suoi archivi quel che non c'è più da molto tempo e che in fondo non avrebbe più ragion d'essere: un mondo dell'esonero dalla realtà, che retoricamente continua a rassicurarsi della propria valenza *ad interim*: come preparazione di cieli nuovi e di nuova terra. Quelli che si possono descrivere o estrapolare come fenomeni della vera o presunta "sparizione del mondo" permettono di comprendere ancora una volta come fu possibile smarrire l'accesso al "comparativo ontologico" della via platonica alla formazione: si tratta della sua inversione a via di fuga attraverso i gradi di sparizione della realtà in quanto "mondo".

In quanto forma di movimento, nella storia dell'umanità i ritiri non sono meno caratteristici dei progressi. Spingersi fuori dalle sempre più diradate foreste pluviali del terziario e raggiungere le steppe in espansione, che obbligarono ad apprendere il vantaggio dell'andatura eretta per la sopravvivenza, rese anche necessaria l'avvedutezza di scorgere nuovi rifugi che potessero sostituire i ripari della foresta per dormire e per la prole. Il ritiro nelle caverne diede il destro al progresso nell'aperto delle savane, rese possibile l'intermittenza dell'estrema tensione di tutti i sensi nello spazio vitale dei cacciatori, da un lato, e, dall'altro, il sonno profondo libero da preoccupazioni, la conquista simmetricamente corrispondente di una specie che si dirigeva verso una sedentarietà circondata da quattro mura.

All'alternanza di avanzata e ritirata, lotta per la vita e sogno, corrispondeva un duplice atteggiamento nei confronti della realtà, da assumere secondo il precetto dell'autoconservazione, non senza che questo includesse la nuova "libertà" di sottrarsi dai propri "ricordi" circa quel che andava rispettato e come. Tanto più proficui divenivano i guadagni della nuova forma di vita o atteggiamento, quanto più si faceva flessibile la tolleranza per il regno sempre più vasto dei desideri, delle illusioni, delle "semplici" rappresentazioni, degli appagamenti magici e rituali, delle immagini e delle finzioni dello spazio esterno disponibile nello spazio interno. Quel che procurò nel tempo un simile ritiro, sarebbe stata una perdita mortale della capacità di vivere, se la fame e la curiosità - e chi sa quale altra voglia - non avessero agito da spinta per uscire dai rifugi, portando così "di necessità" a una specie di "realismo", subito come una disintossicazione dallo spazio chiuso degli appagamenti immaginari.

Su questo abbozzo - che può esporsi empiricamente ad aggiunte o a restrizioni della sua utilità - si può rappresentare ciò che si intende con il termine "concetto di realtà" [

Wirklichkeitsbegriff]. Non è difficile vedere che con questo tema non si riesca a giungere molto lontano sul filo conduttore dell'etimologia, perché il bisogno di assicurarsi espressamente di ciò che di volta in volta ricade *[fällt]* in questa definizione generale, sussiste e persiste soltanto nella misura in cui sia impugnata la sua "scadenza" *[Fälligkeit],* Questo però nel "vissuto" può risultare solo a posteriori, scoprendo come fosse stato impugnabile dar per scontato quel che *accade* [was *der Fall ist].* Si vive ciò che avrebbe dovuto o potuto aver luogo, dopo che si fu fatto troppo tardi perché avvenisse. Per questo il filo conduttore linguistico non conduce a capire non solo *che cosa* si debba intendere per "realtà", ma anche *come* la si sia intesa in quanto tale.

Questo stato di cose rende un'apparente tautologia, irritante dal punto di vista logico, oltremodo adatta a fornire una definizione di "concetto di realtà": *reale è ciò che non è irreale.* In questa frase non c'è nessuna definizione teorica, piuttosto si tratta di una regola di condotta; essa dirige l'attenzione dell'osservatore -soprattutto di chi adotti un atteggiamento fenomenologico - fino al punto in cui la semplice posizione dell'irreale in quanto tale permette di vedere quel che "resta". La realtà è il residuo di procedure di eliminazione. Al limite, sarebbe tutto ciò che resterebbe se fossimo capaci di sbarazzarci di ogni sorta e forma di irrealtà. È evidente che tale idea regolativa sfugga a ogni ipostatizzazione. Che fu il destino del "concetto di essere", il quale si impose nella lingua greca, come poi anche in quella tedesca, sfruttando i vantaggi grammaticali della sostantivizzazione dell'infinito e del participio grazie all'uso dell'articolo: questa via alternativa o deviazione non è più percorribile.

Se il "concetto di realtà" è un predicato implicito a tal punto che per poter essere espresso necessiti di determinate "esperienze" *[Erlebnisse]* di realismo diffuso, ovvero, se si tratta di una specie di significato occasionale che siamo ca-

paci di comprendere solo in rapporto a un repertorio di esperienze, ciò comunque non esclude la possibilità che ci possa essere una storia di questo concetto così peculiare. Al contrario: il vincolo con un repertorio di esperienze, nel caso di eccezionale che sia esprimibile, permette di concludere che forme di vita analoghe inerenti la "delusione" nei confronti dell'irreale non sono dominanti o anche solo possibili in ogni epoca. La dea omerica che diviene "reale" per il suo Odisseo proprio perché la sua apparizione *[Erscheinung]* svanisce all'improvviso, come Gesù nell'episodio di Emmaus, che si "realizza" ai discepoli nello stesso istante in cui, riconosciutolo mentre spezza il pane, si sottrae a loro… queste epifanie dell'apparenza sospesa sono profondamente docetiste. Attraverso questa consistenza infranta esse pongono la datità fisica dalla parte del torto, a beneficio dell'inesperibile *[Unerfahrbaren]* per il quale non resta altro che la professione di fede.

Sul piano storico, questa inversione dell'indicazione è vincolata da presupposti che non sono dati in qualunque momento. Il fondo dei modi di sospendere l'irreale sembra inesauribile. Questo trasforma "la storia" anche - e magari in una dimensione fondante - nell'esecuzione della regola di condotta che dice che è reale quel che non è irreale, dal momento che in esso o con esso diventa "vivibile".

Se anche il rispettivo "resto" si affermi come "realtà", non c'è comunque nessuna garanzia rispetto alla sua permanenza in questa caratterizzazione. In ogni realtà storica gli aspiranti alla disillusione si trovano un passo più in là, nel giorno della "critica". Il valore indicativo della realtà è l'irrecuperabile. Su ciò si basa anche, e non da ultimo, il fatto che ogni realismo si possa strumentalizzare: quello dell'uscita dalla caverna come quello dell'apocalisse con il suo "dopo", i "nuovi cieli e la nuova terra".

VIII. Direttive per un ultimo progetto di caverna

Continui, amico mio, non c 'è ancora abbastanza luce.
Non si preoccupi e faccia come fosse a casa sua.

(Goethe al muratore che stava sfondando una parete all'università di Jena per ingrandire la biblioteca).

Un mito pensato, finto a partire da un complesso di condizioni definite, è, letteralmente, un paradosso. Avrebbe perso ogni traccia della sua provenienza, e giungerebbe tutt'al più al genere dell'allegoria, dove i concetti figurano come agenti per mezzo dei loro nomi, o di nuovi. Quel che aveva dato alla caverna platonica dignità e valenza per la sua continuità nella storia, non fu solo il suo valore allegorico didattico-illustrativo di storia "ideata" secondo direttive concettuali, ma fu anche il suo sfondo mitico, la sua vicinanza associativa a rappresentazioni dell'origine e del destino umani, dei luoghi migliori per le iniziazioni e le illuminazioni o dei posti dove dèi e santi venivano al mondo. Si continuò a lavorare alla perpetuazione di questo valore, anche al mutare delle datità, anche quando, con l'illuminismo, si propugnava la soppressione del mito. Ma l'idea limite di un mito che rappresenti qualcosa come la "sistematica" di un'epoca, se non per farla comprendere almeno per coglierla in generale, condurrebbe all'autosoppressione della qualità mitica, e quindi all'inevitabile impressione della "con-

tingenza" che investe anche l'immaginario ricercato, che perderebbe tutto quanto il necessario, finanche e a maggior ragione la "metafora assoluta" nella sua funzione sostitutiva di un irrimediabile impaccio teoretico.

In tal senso, l'intenzione sperimentalmente allettante di parlare della finalità dell'immagine della caverna ha in sé l'inconveniente penoso della distruzione delle sue direttive tematiche. Ciò nonostante, non è vano descrivere questo intento secondo le sue condizioni. Anche perché, tra le altre ragioni, la situazione iniziale dovrebbe essersi trasformata rispetto all'immagine platonica. Se si pensa a quello che fa ritorno alla caverna, anonima figurazione di un Socrate minacciato di morte, il fatto che non riesca a descrivere ciò che può soltanto essere visto e che proprio per il suo grado di evidenza si sottrae alla semplice "dottrina", che a questo punto non sarebbe nient'altro che una promessa, è soltanto uno dei suoi punti deboli; l'altro suo difetto, forse quello che più di ogni altro rende difficile il suo compito, è l'immancabile mancanza di prove convincenti circa il fatto che ci si trovi "solo" in una caverna, come se si sapesse che cosa sia una caverna. A causa di ciò fallisce anche quel che avevo indicato come il minimo indispensabile per tentare di spiegare ai prigionieri la loro condizione: la loro "rappresentazione" *[Darstellung]* con l'aiuto dello stesso mito, all'interno del quale si racconta giustappunto l'insorgere di questo impaccio. È proprio questo il punto in cui una finzione finale della caverna avrebbe il suo vantaggio asimmetrico: la condizione di quelli che ascoltano il racconto si può considerare come la sindrome del rifugio e del ritiro, come la soddisfazione di intimi bisogni di sicurezza. Non è più necessario che gli abitanti della caverna siano allievi o prigionieri. Possono o potrebbero essere quelli che si rifugiano sottoterra, o anche solo quelli che intendono prender dimestichezza con la virtualità di un tale "futuro". La comunicazione starebbe in un altro orizzonte. Il narratore - qualun-

que nome dia alla sua esibizione - non dovrebbe darsi tanto da fare per squalificare il presente e la tendenza ad accontentarsi di esso, perché avrebbe dalla sua la componente della più rigorosa razionalità: quella dell'autoconservazione. Essa giustifica la "situazione" data, ma non impedisce di mettere in discussione gli ausili della retorica e di esaminarli nella loro funzione. È nell'essenza del simulatore il fatto che si possa sapere che si tratta "soltanto" di una simulazione. *Uanamnesis,* della cui funzione dunque si farebbe carico il mito, sarebbe quella di togliere importanza all'oblio della condizione fondamentale; e questo anche se la concessione dominante del racconto dovrebbe essere "non avere" in nessun caso quel che si ricorda.

Io non esiterei a far raccontare proprio questa situazione immaginaria, apparentemente dubbia, nella misura in cui sarebbe *il* mito che parla ancora della filosofia e della sua funzione. La filosofia sarebbe allora la "disciplina" consistente nel parlare di ciò che non si riesce più a fare, per esempio l'esuberanza di pensare all'essere-che-è, dal momento che o nel momento in cui non si sia in grado di collocarlo nella configurazione delle condizioni di autoconservazione. E parlare di ciò che si deve pretendere rispetto a concessione e contrattazione. Si incomincia a delineare nel pensiero quel che non si sarebbe potuto mettere in bocca a Socrate: "promuovere" i sofisti nello sfondo, addetti alla simulazione, a funzionari di coloro per i quali essi hanno "sostituito" la realtà come se si trattasse della "cosa in sé", la cui dipendenza impenetrabile fa sì che ci si debba accontentare delle apparenze. Mettere in immagine gli artefici dell'apparenza come generatori della stessa si risolve nella molatura della "sostenibilità" grazie proprio a quel ricordo che non aveva trovato spazio nella caverna di Platone. In tal caso esso sarebbe stato il presupposto del mito *della* caverna *nella* caverna. E il mito finale avrebbe dovuto avere la stessa tipologia, o sarebbe stato pressoché dello stesso tipo,

benché la semplice accertabilità della sua finalità sulla base di criteri concettuali l'avrebbe soppresso. Intenzione *e* prova della finalità convergono sul suo effetto: far sì che la fine abbia luogo prima dell'ultimo giorno in quanto *non più* possibile. Perché con che cosa avrebbe a che fare la filosofia, se non con simili calamità estreme (e se non da sempre, per lo meno *ancora*)? Per questo gli uni continuano a parlare dove gli altri intimano di tacere, nessuno per far torto all'altro, anche se sarebbe proprio questo il punto.

Come dovrebbe presentarsi allora un'allegoria della caverna tale da essere capace di cogliere e rappresentare la problematicità del presente in una maniera a-naloga a quella che può valere per la caverna platonica e la sua ricezione nel corso della storia? In questa domanda non è in gioco soltanto la prova di una variante effettiva o riassuntiva di versioni già esistenti. Nessuna delle modifiche documentabili, volute o non volute, criptiche o manifeste, è in grado di rappresentare quel che sarebbe richiesto. Non si tratta nemmeno di inventare questa trasformazione provvisoriamente conclusiva. Si devono solo descrivere le condizioni che una simile invenzione dovrebbe soddisfare per poter leggere in essa tutte quelle esperienze che chiariscano quel che Karl Jaspers nel 1931 nello spazio ristretto di un piccolo, celebre volume Göschen aveva chiamato "la situazione spirituale del tempo".

Se si tenta di stendere un catalogo delle esigenze che si dovrebbero soddisfare con una finzione finale di questo tipo, ci si imbatterebbe - forse fin da subito, in ogni caso entro le prime richieste - in uno spostamento del baricentro della metafisica o dell'ontologia verso l'antropologia. Con ciò si intende soprattutto che nella caverna i più decisi oppositori delle verità superiori, del più-essere e infine dell'essere-che-è, nella loro resistenza, si capiscono meglio da un punto di vista antropologico, e la loro volontà di persevera-

re deve trovare una ragion d'essere nella sua stessa urgenza. Non può apparire soltanto come riluttanza all'insegnamento; e a maggior ragione non può apparire come la mera inerzia del piacere figurativo dinanzi alle ombre come vulnerabilità alla retorica. Nell'avversione per la conoscenza superiore e definitiva si deve poter cogliere il rischio che alberga ogni volta che si abbandona una forma di esistenza guadagnata e divenuta familiare e appunto per questo priva di pericoli, vale a dire un "mondo della vita".

Se ancora dovessi dire da chi in particolare mi sarei aspettato un'approssimazione a questa forma ultima dell'allegoria, farei il nome dell'antropologo Arnold Gehlen: è a lui che l'avrei domandata, anche se ora so che è inutile. In Gehlen l'equivalente dell'uscita dalla caverna avrebbe potuto essere descritto nei termini di un fondamentale processo antropogenico: lo spogliamento del subominide da ogni protezione in una natura alla quale ogni essere vivente perfettamente adattato si rapporta con il proprio corredo organico e rispetto alla quale è programmato per ogni evenienza. Gli esseri naturali sono privi di angoscia. Per ogni situazione che si presenta alla loro percezione, e che dunque richiede una loro reazione, possiedono il concetto comportamentale corrispondete. Se a un organismo, per qualunque motivo, capita la disgrazia biologica di perdere questi fattori che determinano l'ovvietà della propria condotta di vita, allora dall'indeterminatezza di una condizione priva di segnali e cause scatenanti, dall'aprirsi dell'orizzonte a possibilità sconosciute, dalla cessazione di un sistema di riferimenti strettamente adeguato ai bisogni e alle esigenze non può che sorgere angoscia. Ciò che nella caverna classica era stato l'abbacinamento dello sguardo costretto a rivolgersi prima alla realtà degli oggetti e poi a quella del mondo e dell'oltremondo, nella terminologia di Gehlen corrisponde alla *profusione di stimoli* [*Reizüberflutung*]: l'esser consegnati inermi al mondo privo di segnali. Il programma esi-

stenziale di questo essere diventa l'*esonero,* la quintessenza delle condizioni della sua nuda autoconservazione, e lo spazio chiuso, il "guscio", l'abitacolo, nelle sue innumerevoli varianti diventa la finalità di quella che in seguito a uno sguardo retrospettivo sarà chiamata "cultura". Il concetto specifico di ogni abitacolo che si possa stabilire e fondare, di tipo materiale o di tipo spirituale, si chiama *istituzione.*

Anche nell'ultima allegoria della caverna deve aver luogo un ritorno, dopo che si era perduto quello della sicurezza nella natura; non un ritorno alle antiche ombre, ma a nuovi dispositivi di sicurezza, nonché a una stabilità priva degli assilli dello scetticismo e del dubbio. Le istituzioni sono primariamente riduzioni del bisogno di elaborare la realtà; non si deve eseguire ogni volta da capo la selezione e l'interpretazione degli stimoli e delle provocazioni. Sono inserite in forme stabilite o, più banalmente, codificate in abitudini. Tutto ciò che non si attaglia a queste linee guida che governano la regolamentazione della vita, o cessa di essere percepito, o non è considerato degno di attenzione. I "valori", come si dice nel linguaggio elevato della filosofia, si possono descrivere come attestazione delle cose in quanto attrattori dell'attenzione, una sorta di pegno con l'appello all'accuratezza. In tutto questo e solo grazie a questo, c'è ancora spazio, per lo meno in parte, per l'esperienza esotica, l'avventura, l'evasione, l'ascesa, uno spazio aperto dall'eccedenza dell'esonero, che deve essere sempre disponibile per sfide sconosciute, ma che non sempre si esaurisce completamente in esse.

L'organismo privato del suo corredo naturale, o fornito soltanto di quel che ne resta, che è del tutto inutile, è, come altrove in natura, un parassita; e in quanto tale, la sua parte di esistenza non protetta si riduce sempre di più. Per questo dall'allegoria platonica della caverna è possibile trarre un'aggiunta: i produttori delle ombre che se ne stanno sullo

sfondo della caverna, devono sì essere caratterizzati come sofisti, dunque sospettati di essere gli sfruttatori della stupidità e della fragilità umana, tuttavia, proprio per la loro funzione nella caverna, essi sono prima di tutto al servizio del bisogno di immagini che hanno i loro prigionieri, cioè sono produttori di agiatezza, al punto che gli incatenati e gli incantati diventano a loro volta gli sfruttatori di tutta questa attività che si svolge alle loro spalle. Non si fornisce loro soltanto intrattenimento e varietà, ma soprattutto fiducia: il fatto che il loro *agon* sia possibile, come si dimostra ogni volta nell'esito di vittoria e sconfitta, è dovuto all'affidabilità delle "leggi" che governano la loro presunta realtà. Sono l'equivalente delle istituzioni e rendono possibile l'istituzione della competizione così come quella dell'ordinamento gerarchico dei prigionieri che da essa deriva.

Platone certamente voleva che questa attitudine alla quasi-conoscenza delle sequenze di ombre fosse intesa come riferita alla scienza empirica, cioè all'infimo grado di verità che si riuscisse a raggiungere; ma la stessa attitudine è altrettanto in vigore nelle istituzioni che, in un'allegoria della caverna *finale,* dovrebbero favorire l'affidabilità, la visione d'insieme e l'orientamento, al posto dell'*iniziale* profusione di stimoli. Anche in Platone si può vedere un poco su quali fondamenti sia possibile condurre una vita appagata nella caverna: gli oggetti che sono fatti passare e che proiettano le ombre, sono le riproduzioni di ciò che fuori della caverna è "più reale", e nondimeno sono a loro volta "più reali" delle ombre, e questo vuol dire che la caverna vive di quel che c'è fuori. Questo mondo della caverna è già parassitario.

Non ci sarebbe nessuna difficoltà a occupare l'equivalente della caverna finale delle istituzioni. È un mondo che si inalbera contro il corso dell'entropia, contro il vortice della verosimiglianza, la decadenza della diffusione. Ma poiché,

nel senso del principio dell'esonero, anche qui si devono vedere gli utili dell'inatteso, tra le fitte maglie delle istituzioni ci sono "nicchie ecologiche" nelle quali sono tollerati e sostenuti coloro che il sistema istituzionale non ha potuto o voluto accettare (e anzi, anche coloro che lo rappresentano in modo tanto interessante da opporsi a esso). Se mai fossero realmente distrutti, sarebbero la prima vittima. Ma essi conoscono alla perfezione la solidità di ciò che li sostiene. È quel che spiega il motivo per cui Gehlen non parlò mai effettivamente di "caverne"; la sua metafora preferita è più di tipo sociologico: il "palazzo di sicurezza".[121]

Gehlen descrive con terribile piacere il parassitismo fenomenico, benché esso non sia che la forma vistosa del rapporto tra il genere umano e la realtà: vale a dire la rinuncia costitutiva, e indispensabile per la conservazione, a considerare la realtà - e tanto meno ad averci a che fare - dal punto di vista di un "realismo". Si potrebbe quasi credere che Gehlen abbia evitato il linguaggio di Freud solo per opportunismo, tuttavia ha sempre sott'occhio il conflitto elementare tra il principio del piacere e il principio di realtà, un conflitto che con enormi sprechi di risorse naturali si sbilancia verso una mortale predilezione per il piacere. In un'altra occasione, un tardo testo del 1973, Gehlen ha avuto modo di riproporre il fenotipo del parassitismo, con un catalogo tanto delizioso quanto perfido: mendicanti, indovini, cavadenti, adulatori, ruffiani, suonatori ambulanti, maghi, ipnotizzatori, profeti, sciamani, chiaroveggenti… a prescindere dal fatto che qualcuno di questi *in buona fede credesse di poter dischiudere la porta sul retro della realtà.*[122]

Dove sono le corrispondenze attuali di ciò che qui si nasconde sotto i nomi obsoleti delle nicchie nella caverna delle istituzioni? Gehlen ha sempre avuto un debole per le risposte dure: *Nello spazio della politica, della cultura retorica e della letteratura moralistica.* Per Gehlen non c'è da stupir-

si che in tali nicchie cerchino con ogni mezzo di accaparrarsi un posto proprio i figli di chi ci era arrivato; nei genitori in effetti hanno visto *i costi della condizione moderna,* perciò li disprezzano. Chi, per averle viste da vicino, sa che significa sostenere le istituzioni della caverna, decide con convinzione che è meglio farsi sostenere da esse, e questo *nell'impagabile ambito dove, pur non avendo alcuna idea, si ha sempre ragione.*[123] Questo aver-sempre-ragione è ciò che oltrepassa la cornice della caverna platonica; presuppone una distanza dall'essere-che-è, che sembra addirittura superiore a quella delle ombre.

Ma come è possibile che nella caverna delle istituzioni si riesca ad aver sempre ragione? Per rispondere rimanendo nel modello sarebbe necessaria una variazione essenziale dell'originale classico: nell'ago« degli abitanti della caverna ci dovrebbe essere una conferma del successo, una circolarità regolata tra le vincite della previsione e la proiezione delle ombre, in modo tale che il piacere per l'esito conseguito si mantenga sempre entro dei margini di tolleranza, che escludano sia livelli minimi che indurrebbero alla rassegnazione, sia quote di vincita troppo alte. Anche la frequenza dei successi dovrebbe servire a livellare il prestigio di prestazioni particolarmente brillanti, nonché il loro effetto sull'attribuzione di ruoli gerarchici. L'allegoria conterrebbe dunque l'inversione della genuina unilateralità della retorica: da coloro che essa vuol compiacere, qualcosa tornerebbe a coloro che vogliono essere compiaciuti. Quel che gli ospiti della caverna fanno trapelare come loro "opinione" si riflette di continuo sullo sfondo, dove si produce *[erzeugt]* la realtà che dà moderatamente ragione alle loro "convinzioni" *[Überzeugungen],* Tradotto in linguaggio filosofico: dalla filosofia della persuasione si passa alla filosofia della compiacenza; essa sola potrebbe essere quella dell'ultima, definitiva caverna.

Dopo aver introdotto questo tardo testo di Gehlen, che ha per sottotitolo *Wesensmerkmale des Menschen* ["Caratteristiche essenziali dell'uomo"], mi rivolgerei a uno scritto di quasi mezzo secolo prima, che Gehlen redasse a ventitré anni come *Festschrift* per il suo maestro Hans Driesch: *Reflexionen über Gewohnheit* ["Riflessioni sull'abitudine"].[124] Abitudine significa, questa è la tesi, che la coscienza degli atti è ridotta o sostituita. E l'unica cosa in grado di provocare questo effetto è la ripetizione: *Una delle poche idee ultime nel vivente.*

Chi avesse pensato alla caverna platonica, è qui che avrebbe dovuto aspettarsela. Perché l'*agon,* che è ciò che realmente incatena gli occupanti, e che addirittura fa sembrare superflue le catene, sarebbe impossibile senza la ripetizione dell'eguale. Ma sarebbe impossibile anche con una frequenza troppo alta e con una schematizzazione troppo semplice. Senza ripetizione, nessuno potrebbe mai vincere, ma se la si rende frequente fino all'abitudine, ognuno ben presto vincerebbe in contemporanea con tutti gli altri; a fronte di questi due estremi si consuma l'attenzione, il consenso come "realtà", portando a termine il quale si riesce a trovare un compromesso e a qualificarsi. Badare a una sequenza di fenomeni che non diano a intendere alcuna regolarità di sorta sarebbe chieder troppo alla coscienza, alla maniera di quella "profusione di stimoli" che sarà l'ipotetica condizione iniziale nell'antropologia di Gehlen; d'altra parte, oltrepassare una soglia nella frequenza della ripetizione vorrebbe dire non pretendere niente dalla coscienza, cioè sopprimerla. In un caso come nell'altro, essa perderebbe la sua funzione nell'autoconservazione, che qui consiste nello stabilire un ordinamento gerarchico nei gruppi.

Quel che non ha alcuna funzione nell'autoconservazione, perde la semplice qualità formale di avere "realtà", o, nel linguaggio platonico, di essere più o meno un ente. Con il

che, nell'allegoria finale della caverna si modifica appunto questo presupposto per cui ci potrebbero essere un più e un meno d'essere e che queste differenze si stenderebbero lungo una via che va dalle ombre della caverna fino all'idea delle idee, il bene. Ruotando l'asse di riferimento: le differenze della realtà si generano sullo stesso piano delle ombre e si rappresentano integralmente tra gli estremi dell'iperstimolazione che ottunde e della monotonia che addormenta.

Come potrebbe una versione dell'allegoria della caverna configurare questo stato di cose, per cui la coscienza della realtà sorga soltanto nella tolleranza di una sequenza di fenomeni possibili, datità, situazioni, e che al contrario si escluda là dove l'abitudine sia totale o l'inusualità estingua ogni possibilità di venirne a capo? Si dovrebbe sfruttare fino in fondo la variante già evocata quando si considerava la qualità retorica della presentazione delle ombre, e pensare il tasso variabile della ripetizione dei fenomeni, per far sì che gli occupanti della caverna non capitino sui due valori estremi e non abbandonino la loro realtà: da una parte disposta all'affidabilità e alla stabilità, dall'altra accessibile agli effetti stimolanti di promesse non ancora definite. Nel punto d'intersezione di queste tensioni si costituisce un riferimento di realtà che contraddistinguerebbe la caverna come istituzione delle istituzioni.

Una cosa del genere, però, il giovane Gehlen, che scriveva quel testo un po' sconclusionato per il compleanno del suo maestro, non l'avrebbe ancora concessa, a nessun costo. Ancora non pensa alla prospettiva dell'età sulle istituzioni come deduzione dell'antropologia a venire. Pensa ancora alle uscite dalla caverna. Egli si trova all'estremo opposto della scala, e si entusiasma per lo *sforzo consapevole e incessante di distruggere l'abitudine nella conoscenza.* A ciò si appresta un organo che sembra fatto apposta per togliere di mezzo ogni ripetizione: la fantasia. Essa è lo strumento del-

le sorprese che l'uomo riesce a farsi, senza essere costretto alla solidità nel vaglio delle possibilità.

A questo livello di articolazione del suo pensiero, il culmine di un'allegoria della caverna avrebbe dovuto trovarsi non alla fine del cammino della *paideia,* che apre al mondo delle idee, ma nella fantasia. Concetto al quale da sempre si abbina un culto della giovinezza, comprensibilmente. È il principio del piacere realizzato per via intellettuale, un bel disprezzo per l'esperienza che si trovava già nel concetto di accesso immediato alle idee di Platone. D'altro canto, l'allegoria della caverna tiene sempre in considerazione la peripezia, e se deve rispondere alla domanda su che cosa accadrebbe una volta raggiunto il punto estremo, difficilmente tenderebbe a presentare il ritorno nella caverna dell'abitudine, da cui si era fuggiti, ricorrendo al punto di svolta della fantasia. C'è da temere che possa essere un ritorno alla tirannia, come quella che si presenta al ritornante, quando si imbatte nell'abitudine degli altri, i quali lo ucciderebbero come Socrate, a meno che non partecipi un po' al loro *agon,* come avrebbe fatto lo stesso Gehlen di lì a poco. Per questo arriverà ancora a definire la "legge" della caverna con il concetto di "grado zero": quel che vale o assume valore nell'ago« si definisce mediante il modello dei risultati già raggiunti, senza porre in questione se e come siano stati ottenuti mediante l'autorizzazione dello sfondo che regola le ombre.[125]

Nell'allegoria platonica il ritorno nella caverna del prigioniero liberato equivale a contemplare la morte di Socrate. Soltanto per una ragione nell'allegoria non ha luogo l'assassinio del filosofo per mano dei suoi compagni di una volta: perché non si azzarda a liberarli e depone l'offerta di insegnare l'emancipazione. Nell'allegoria della caverna finale, il ritorno dall'*akmé* della fantasia liberata potrebbe significare soltanto il declivio della perdita di giovinezza, fino alla mor-

te. Non si può vivere sempre al vertice, nemmeno se è quello della fantasia. Tuttavia ricadere dalla fantasia al "realismo" della coscienza limitata o condizionata dall'abitudine non è esattamente paragonabile alla svolta che avviene sotto la spinta del bene, come nella *paideia* di Platone.

La fantasia è autistica. Nel migliore dei casi, è un organo per altri mondi e perciò è incapace di generare vincoli. Non ricorda che cosa lascia dietro a sé, né dà alcuna istruzione per riporselo davanti. Pertanto il movimento contrario può essere soltanto forzato, non può nemmeno stare sotto il dominio di una pulsione. È semplicemente, per quanto possa sembrare deludente, la perdita di organizzazione che si ha con l'invecchiare. Quel che qui si spaccia per "esperienza di vita", dal punto culminante della giovinezza deperisce fino a soccombere al discernimento come ritorno dell'eguale. A questo proposito si fa espressamente riferimento alla pulsione di morte di Sigmund Freud, cosa non ovvia per un testo filosofico della metà degli anni Venti. Gehlen dice di conoscere due pensatori che avevano considerato la ripetizione come l'idea della vita stessa: uno, Ewald Hering, l'aveva fatto in un discorso del 1870 intitolato *Über das Gedächtnis als allgemeine Funktion der organisierten Materie* ["Sulla memoria come funzione generale della materia organizzata"], l'altro, Freud appunto, nel 1920, con *Jenseits des Lustprinzips* ["Al di là del principio del piacere"]. Con il che si vede in anticipo che anche quel guadagno antropogenico, che consisteva nell'eccedenza di energia pulsionale grazie all'esonero dal resto, nell'accoppiamento di adattamenti economici tra soggetto e ambiente, non era altro che un ritorno alla caverna. Essere meno giovani vorrebbe dire dunque essere meno uomini: una conclusione niente affatto ovvia in qualunque epoca. Ma che d'altra parte spiega nuovi rapporti di legittimità tra le età della vita. Forse un giorno, voltandosi a guardare il ventesimo secolo, avranno plasmato nella sostanza l'uscita del secondo millennio.

Un altro mito

Rabbi Jehudah, rabbi Jose e rabbi Shimon sedevano insieme e Jehuda, un figlio di proseliti, sedeva presso di loro. Rabbi Jehudah cominciò e disse: Come sono belle le opere di questo popolo [sc. Roma]! Essi hanno costruito mercati, ponti e terme. Rabbi Jose tacque. Allora prese la parola Rabbi Shimon ben Jochaj e disse: Tutto ciò l 'hanno costruito solo per loro esclusivo interesse. Hanno fatto strade, per porvi le loro prostitute, terme per i loro piaceri, ponti per non pagare il dazio. Jehuda, il figlio di proseliti, andò in giro a riferire queste parole, ed esse giunsero alle orecchie del governo. Essi dissero: Jehuda che ha lodato, sarà innalzato; Jose che ha taciuto, sarà esiliato a Sepphoris; Shimon che ha oltraggiato, sarà giustiziato. Quando rabbi Shimon seppe del decreto, andò nella Scuola e vi si nascose insieme a suo figlio. Ogni giorno sua moglie veniva con un pezzo di pane e una brocca d'acqua, ed essi mangiavano. Quando però [la persecuzione] si fece più feroce, disse a suo figlio: Le donne sono volubili; se tua madre fosse presa e torturata, potrebbe tradirci. Dopodiché andarono e si nascosero in una caverna. E lì accadde un miracolo: spuntarono davanti a loro un carrubo e una fonte.

Essi solevano spogliarsi e starsene nella sabbia fino al collo. Studiavano tutto il giorno. Giunto il momento della preghiera si rivestivano, si coprivano ed eseguivano le preghiere, dopodiché però si spogliavano di nuovo per non logorare i vestiti. Trascorsi dodici anni in questa grotta, giunse Elia, si fer-

mò all 'ingresso della grotta e disse: Chi dirà al figlio di Johaj che l 'imperatore è morto e la sua condanna è revocata? Allora uscirono e videro degli uomini che aravano e seminavano.

Disse Rabbi Shimon: Essi lasciano la vita eterna per dedicarsi alla vita terrena! E ogni luogo in cui cadeva il loro sguardo, andava in fiamme. Allora risuonò una gran voce e disse loro: Siete usciti per distruggere il mio mondo? Tornatevene nella vostra caverna! Essi tornarono e vi restarono dodici mesi. Dopodiché dissero: Il castigo degli empi nell 'inferno dura dodici mesi. Allora risuonò una voce e disse: Uscite dalla vostra caverna! Essi uscirono. Dappertutto, dove colpiva rabbi Eleazar [con lo sguardo], rabbi Shimeon sanava. Questi disse: Figlio mio, [se] io e te [ci occupiamo della Torah] è sufficiente per il mondo.

Dal Talmud Babilonese, *Seder Moed, Shabbath* II, 6 (ted. di L. Goldschmidt, Königstein 1980, v. I, pp. 532 ss.) [cfr. G. STEMBERGER, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti,* (1982) tr. it. di D. Moretti, Edizioni Dehoniane, Bologna 1989, pp. 248-249; da questa versione sono state tratte anche le integrazioni poste tra parentesi quadre].

Note alla Settima parte

[a] Lo spato è una calcite, molto trasparente, in grado di produrre il fenomeno della birifrangenza (il raggio di luce che attraversi il cristallo subisce una biforcazione).

[b] Il Panorama della *Guerra dei Contadini* fu realizzato da Tübke tra il 1976 e il 1987; Dolf Sternberger sarebbe morto

due anni dopo, a Francoforte.

[c] *Erschließung* deriva dal verbo *erschließen* che significa tanto "conquistare" quanto "rendere accessibile"; il campo semantico dei termini che hanno a che fare con *schließen,* "chiudere", ancorché poco traducibile in italiano, è evidentemente decisivo in questo contesto di distinzione/confusione tra dentro e fuori.

[d] A partire dai disturbi nervosi seguiti alla morte del padre, nel 1896, Sigmund Freud si sottopose ad autoanalisi.

[e] In italiano nel testo.

[f] *Übertragung* è il termine che Freud usa per il *transfert-,* indica anche la traduzione e la trasmissione (dell'elettricità, per esempio), oppure la trascrizione di un pezzo musicale da una partitura orchestrale a una strumentale.

[g] Questa conferenza, assieme all'altra dal titolo *Politik als Beruf,* è stata pronunciata a Monaco nella seconda metà del 1918 e pubblicata subito dopo nel 1919.

[h] *Schein* è anche il certificato di frequenza a un corso universitario.

[i] Versione di *Repubblica* VII 515 c, modellata secondo la traduzione di Blumenberg.

[l] L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa,* a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967, p. 18.

[m] In italiano nel testo.

[n] Blumenberg, qui come altrove, usa ironicamente il verbo *Sitzenbleiben* che letteralmente significa "star seduti", ma che nel tedesco parlato vuol dire "bocciare". Nell'ambito delle "sfide" evolutive di cui qui si tratta, non può essere un semplice gioco di parole.

[1] G.C. LICHTENBERG, *Vermischte Schriften,* Göttingen 1800-1806, v. II, pp. 66 ss.; Taccuini J 1537 (1789-

1793), in *Schriften und Briefe,* a cura di W. Promies, v. II, pp. 284 ss.

[2] *Idem, Über Physiognomik wider die Physiognomen,* in *Vermischte Schriften,* cit., v. III, p. 409.

[3] AGOSTINO, *Confessiones* X 5, 7.

[4] M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Vorlesung Marburg Sommersemester 192* 7, in *Gesamtausgabe,* v. XXIV, p. 93 [tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia,* il Melangolo, Genova 1999, p. 61].

[5] J.W. GOETHE, *Kampagne in Frankreich,* 1792, Duisburg, Novembre, in *Werke,* a cura di E. Beutler, v. XII, pp. 381-394.

[6] J.W. GOETHE, *Die Leiden des jungen Werthers,* in *Werke,* cit., v. IV, pp. 274-276 [tr. it. di S. Sbarra, *I dolori del giovane Werther,* Einaudi, ed. bilingue, Torino 1998, p. 19].

[7] *Ivi,* p. 276 [tr. it. cit., p. 21].

[8] F. SCHILLER, *Die Künstler,* in *Sämtliche Werke,* a cura di G. Frickee H.G. Göpfert, v. I, pp. 173-187 [tr. it. di G. Pinna, *Gli artisti,* in *Poesie filosofiche,* Feltrinelli, Milano 2005, pp. 10-37].

[9] GOETHE, *Werther,* in *Werke,* cit., v. IV, p. 302 [tr. it. cit., p. 81].

[10] Per tutti i materiali relativi alla storia tecnica del Panorama, i suoi precursori, le imitazioni e le migliorie, cfr. S. OETTERMANN, *Das Panorama. Die Geschichte eines Massenmedium,* Frankfurt 1980.

[11] D. STERNBERGER, *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert,* Hamburg 1938, poi come v. V degli *Schriften,* Frankfurt 1981, pp. 13-26 e 256-263 [tr. it. di M. KELLER, *Panorama del XIX secolo,* il Mulino, Bologna 1985, p. 39],

[12] Cit. in S. OETTERMANN, *Das Panorama,* cit., p. 33. Oettermann lancia anatemi sociologici contro ogni tentativo di collegare il Panorama alla storia della pittura rupestre: *I tentativi di fornire ai dipinti circolari del XIX secolo una tradizione che risalga addirittura alle pitture rupestri dell 'età della pietra, per spacciare lo sguardo panoramico-panottico per costante ontologica, per eterna necessità umana di visione superiore, si rivelano altrettante apologie del dominio del capitale.* Al posto di questo, l'Autore vorrebbe che trovasse espressione *la dialettica dello sguardo borghese* (p. 38). Se anche in questa firase "si riveli" qualcosa, è una questione che si lascia al giudizio del lettore; occorre sempre fare molta attenzione quando appare il riflessivo a suggerire l'autorappresentazione della "nuda verità".

[13] Heinrich von Kleist a Wilhelmine von Zenge, Berlin 16 agosto 1800, in *Sämtliche Werke und Briefe,* a cura di H. Sembdner, v. II, pp. 519-521. Kleist aveva visitato il Panorama di Roma allestito da Johann Adam Breysig, l'inventore tedesco del Panorama, presso il Mercato della Gendarmeria di Berlino, e l'aveva aspramente criticato; non per l'idea, perché questa sarebbe *la prima punizione di un Panorama e anche la mera idea è capace di una perfezione assai maggiore.* Se *nulla* deve dare allo spettatore la possibilità di *tenere a mente l'inganno,* si dovrebbero *trovare strutture completamente diverse.* La loro caratteristica principale dovrebbe essere la forma dell'edificio, *sferica,* in modo tale che lo spettatore possa stare non solo al centro del dipinto, ma anche *sopra* e *sotto* di esso. Al posto della perfezione entrerebbe in scena la "compiacenza" del visitatore nel cedere alla tentazione: *All'entrata si chiede cortesemente di immaginarsi di stare sulle rovine del palazzo imperiale*; cosa che appunto *senza una grande compiacenza* non potrebbe fare chi passi attraverso il buio corridoio. La resistenza contro l'idea rende la parte visibile soggetta a forti disturbi, *e per abbattere definitivamente l 'illusione con il pugnale della realtà, da*

ogni lato del palo [vale a dire: il supporto] *stavano appesi quattro graziosi specchi che riflettevano l'immagine del dipinto in una maniera disgustosamente artificiale.* Quel che più irrita Kleist non è tanto l'intento di ingannare, quanto il fatto che tale intento fosse disatteso in modo tanto meschino. *Mi figuro,* aggiunge Kleist, che non conosceva l'Italia, *che la natura stessa quanto meno l'abbia fatto meglio.*

[14] E. HUSSERL, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925),* a cura di E. Marbach, in *Gesammelte Werke,* v. XXIII, pp. 439 e 444.

[15] S. DE BEAUVOIR, *La cérémonie des adieux, suivi de Entretiens avec Jean Paul Sartre,* Paris 1981; tr. ted. 1983, pp. 187 ss. [tr. it. di E. De Angeli, *La cerimonia degli addii. Seguita da Conversazioni con Jean Paul Sartre,* Einaudi, Torino 1983, pp. 147 ss.]

[16] J.P. SARTRE, *Les Mots,* Paris 1964; tr. ted. 1965, pp. 93-96 [tr. it. di L. De Nardis, *Le parole,* il Saggiatore, Milano 1964, 2004, pp. 87-88, con lievi modifiche].

[17] BEAUVOIR, *Entretiens avec Jean Paul Sartre,* ed. cit., pp. 208 ss. [tr. it. cit., pp. 167 ss.].

[18] S. FREUD, *Ergebnisse, Ideen, Probleme,* London, Giugno 1938, in *Gesammelte Werke,* v. XVII, p. 152 [tr. it., qui leggermente modificata, di R. Colomi in *Opere,* Bollati Boringhieri, Torino 1967-1980, v. XI, p. 566],

[19] *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinungen,* Frankfurt 1976, v. I, p. 141.

[20] S. *FREUD, Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1904,* ed. ridotta a cura di J.M. Masson, Frankfurt 1986, p. 142 (lettera del 15 settembre 1895) [tr. it. cit., p. 165]: *Poco prima di Tetschen aprii la valigia per cercarvi della carta, perché era troppo buio per leggere e troppo presto per dormire; e pensai di buttar giù alla meno peggio un primo abbozzo della psicologia.* È parte integrante della situazione descritta nella lettera

il fatto che lo slancio ideativo di Freud contenga un elemento energetico di "difesa": il disprezzo di un compagno di viaggio che pareva confermare tutto ciò che si era concentrato nell'antisemitismo *riguardo alla maleducazione degli ebrei*, chiamato da Freud *condizione protoculturale.* Già nella lettera successiva (del 23 settembre) riferisce che sta continuando a lavorare nelle ore libere alle *note che avevo iniziato ancora in treno*; ma soprattutto racconta di aver fatto un sogno che gli avrebbe *procurato la più divertente conferma che il motivo del sogno è costituito dal soddisfacimento del desiderio* [tr. it. cit., pp. 166-167].

[21] *Ivi,* p. 190 (lettera del 2 aprile 1896) [tr. it. cit., pp. 210-211], Dato che l'edizione definitiva del carteggio contiene solo un indice dei nomi, non dispiacerà un elenco delle ricorrenze del termine "metapsicologia": *La psicologia - in verità, la meta-psicologia - mi occupa incessantemente,* p. 181 (lettera del 13 febbraio 1896) [tr. it. cit., p. 201]; dopo questa prima comparsa, cfr. anche pp. 190,228, 329, 254,437.

[22] *Ivi,* p. 311 [tr. it. cit., p. 323]. Rispetto alla prima edizione del carteggio (London 1950, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse,* Frankfurt 1962, nuova ed. 1975, p. 204), la lettera è più completa; è così che è spuntata la domanda retorica sulle *idee folli.* Una preziosa aggiunta; indicativa anche della pietà degli editori. Invece di tirare in ballo il trattato del 1906 *Der Dichter und das Phantasieren* ["Il poeta e la fantasia"] e parlare di miti popolari, favole e leggende come effetti della mitologia endopsichica - come aveva fatto l'editore di allora - occorre restare fedeli alla configurazione "formale" dell'apparato, che si può ipostatizzare come una specie di mondo spirituale *[Geisterwelt].* Tutt'al più si potrebbe pensare ai *Sogni di un visionario [Geisterseher]* di Kant, a cui sicuramente Freud non ha mai attinto, per soddisfare anche il criterio di riferimento al futuro.

[23] *Ivi,* p. 281 (lettera del 14 agosto 1897) [tr. it. cit., p. 295].

[24] *Ivi,* p. 288 (lettera del 3 ottobre 1897) [tr. it. cit., p. 302].

[25] *Ivi,* p. 235 (lettera del 2 maggio 1897) [tr. it. cit., p. 270]. Nella minuta allegata a questa lettera, invece che di "costruzioni difensive", si parla di "facciate psichiche", *costruite per sbarrare l 'ingresso a questi ricordi* (p. 255) [cfr. *Minuta L,* in *Opere,* cit., v. 2, p. 50].

[26] Cfr. S. BERFELD - S. CASSIRER BERNFELD, *Bausteine der Freud-Biographik,* Frankfurt 1981, pp. 237-259 *(Freud und die Archäologie)* [tr. it. di G. Quattrocchi, *Per una biografia di Freud. Saggi,* Bollati Boringhieri, Torino 1991].

[27] FREUD, *Briefe an Fließ,* cit., p. 430 (lettera del 21 dicembre 1899) [tr. it. cit., p. 428], Il 4 luglio 1901, Freud domanda a Fließ se avesse avuto notizia degli scavi del palazzo di Cnosso a Creta, che gli scopritori inglesi ritenevano *il vero labirinto di Minosse.* A quanto sembrava, Zeus sarebbe stato originariamente un toro. Da qui sarebbe giunto a impersonare il dio universale dei padri, presumibilmente con una sublimazione: *Anche il nostro vecchio Dio fu venerato presumibilmente come toro, prima della sublimazione istigata dai Persiani. Mi vengono i pensieri più disparati, che per ora non possono essere messi per iscritto (ivi,* p. 490) [tr. it. cit., pp. 478-479],

[28] *Ivi,* p. 287 (lettera del 28 maggio 1899) [tr. it. cit., p. 391].

[29] S. CASSIRER BERNFELD, *Freud-Biographik,* cit., p. 252.

[30] Cfr. C.G. JUNG, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, a cura di A. Jaffé, Zürich 1962, pp. 18 ss. [tr. it. di G. Russo, *Ricordi, sogni, riflessioni,* Rizzoli, Milano 1992, pp. 37 ss.].

[31] F. WITTELS, *Sigmund Freud,* Leipzig 1924, p. 123.

[32] Cfr. C.G. JUNG, *Erinnerungen…,* cit., p. 162 [tr. it. cit., p. 199].

[33] *Ivi,* pp. 163 ss. [tr. it. cit., pp. 200ss.].

[34] *Ivi,* pp. 164 ss. [tr. it. cit., pp. 20Iss.].

[35] F. WITTELS, *Sigmund Freud,* cit., p. 199.

[36] *Ivi,* p. 233.

[37] *Ivi,* p. 52.

[38] S. FREUD, *Briefe an Wilhelm Fließ*, cit., p. 471 (lettera del 25 novembre 1900) [tr. it. cit., p. 464],

[39] *Ivi,* p. 463 (lettera del 10 luglio 1900) [tr. it. cit., p. 456, la lettera nell'ed. it. è datata 3 luglio].

[40] Cfr. ivi, pp. 336-339 (lettera del 14 aprile 1898) [tr. it. cit., pp. 346-348],

[41] Si tratta dei 17 vv. dello "Speläologisches Jahrbuch", a cura di Willner e di G. Kyrie, Wien 1920-1936; cfr. anche la rassegna in 7 quaderni dei "Höhlenkundliche Vorträge", a cura di G. Kyrie, Wien 1922.

[42] E. HUSSERL, testi afferenti alla seconda rielaborazione delle "Meditazioni cartesiane" e alla conseguente concezione di un'"opera sistematica" (luglio 1931-febbraio 1932*): Heim-fremd. Ich-die Anderen, wir. Die fur mich primordiale Menschheit, meine Wir-Menschheit - andere Menschheiten - neues Wir. Entsprechende Relativität der gemeinsamen Welt* (Natale 1931-1932), in *Gesammelte Werke*, v. XV, pp. 430ss.

[43] *Idem*, testi del periodo compreso tra l'inizio del 1932 e il 1935: *Zweierlei Probleme des Solipsismus: I) In mir ausschließlich konstituierte Welt, bedeutet das Solipsismus? 2) Absolut seiende und solitär seiende primordiale "Welt" - Höhlenwelt* (Febbraio o marzo 1933), in *Gesammelte Werke,* v. XV, pp. 561-563.

[44] Cfr. ID., *Intentionale Gegenstände* (1894), § 11, in *Gesammelte Werke*, v. XXII, pp. 34 ss..

[45] H.-G. GADAMER, *Philosophische Lehrjahre,* cit., p. 31. [cfr. tr. it. cit., p. 27; per questa e le successive citazioni, cfr. *supra,* V. 2],

[46] E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Syntesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926: Sinn und Seinsmodalität in Wahrnehmung und Wiedererinnerung, 1920-1921,* in *Gesammelte Werke,* v. XI, pp. 350-354: Mi riferisco a un'esperienza che ho vissuto durante il mio studentato berlinese.

[47] *Idem, Phantasie und Bildbewußtsein. Dritte Hauptstück der Vorlesungen über Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis,* § 19, in *Gesammelte Werke,* cit., pp. 40 ss.

[48] Cfr. SCHOPENHAUER, *Der handschrifliche Nachlaß,* a cura di A. Hübscher, v. III, pp. 63 ss. (fol. I, 1821) e p. 210 (quart. 1825).

[49] Cfr. M. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlugen und Aufsätze,* Leipzig 1925; 2° 1919, v. I, pp. 217-312, qui: p. 297 [di questa raccolta esiste una versione italiana curata da A. Banfi, *Crisi dei valori,* Bompiani, Milano 1936, di cui però in questa sede non si terrà conto].

[50] *Ivi,* v. I, p. 4.

[51] Cfr. *ivi,* v. 11, pp. 141-190, qui: pp. 189-190.

[52] M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf,* in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* 1922; 1951 (2); Tübingen 1973 (4), pp. 582-613 [tr. it. di P. Rossi, *La scienza come professione,* in *La scienza come professione. La politica come professione,* Einaudi, Torino 2004, pp. 3-44, qui: p. 6].

[53] Cfr. H. RICKERT, *Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft,* in "Logos" XV (1926), pp. 222-237. Non si può trascurare di segnalare che i due protagonisti della con-

troversia, che però soltanto Rickert poteva condurre, in quanto era il solo in vita, erano stati tra i fondatori della rivista. Rickert aveva anche inaugurato programmaticamente la prima annata, nel 1910, con il saggio *Vom Begriff der Philosophie* ["Sul concetto di filosofia"]. Tra i collaboratori iniziali vi era anche Edmund Husserl, che sempre nella prima annata aveva esposto il suo trattato programmatico *Philosophie als strenge Wissenschaft* ["Filosofia come scienza rigorosa"]. Entrambi i "manifesti" si possono leggere con la dovuta indulgenza soltanto se ci si dimentica che la filosofia c'era già, e da molto tempo.

[54] Cfr. M. HEIDEGGER, *Platos Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den 'Humanismus ',* prima ed. 1942 in "Geistige Überlieferung", v. Il, poi Bern 1947 [tr. it. di F. Volpi, *La dottrina platonica della verità,* in *Segnavia,* Adelphi, Milano 1987, pp. 159-192]. Annotazione sul colophon: *Presentata per la prima volta come lezione pubblica di due ore nel sem. inv. 1930-1931 e 1931-1932.*

[55] Cfr. *idem, Der Spruch des Anaximander, in Holzwege,* Frankfurt 1950, pp. 296-343 [tr. it. di P. Chiodi, *Il detto di Anassimandro,* in *Sentieri interrotti,* La nuova Italia, Firenze 1968, pp. 299-348], L'espressione "sentenza" *[Spruch]* sembra contrapporsi deliberatamente alla neutralità poco brillante del termine "frase" *[Satz]* che compare nel titolo del saggio di FRANZ DlRLMEIER, *Der Satz des Anaximander von Milet,* in "Rheinische Museum für Philologie" N.F. LXXXVII (1938), pp. 376-382.

[56] *Idem, Die Selbstbehauptung der deutsche Universität. Rede, gehalten bei der freilichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. Am 27.5.1933,* Breslau 1933 (W.G. Kom), p. 22 [tr. it. di C. Angelino, *L'autoaffermazione dell 'università tedesca. Il rettorato 1933/1934,* il Nuovo Melangolo, Genova 2001, p. 45], Tra le tante cose che sono state scritte in merito a questo discorso, mi pare che non si

sia prestata la dovuta attenzione al *pathos* che emerge dall'uso del termine *Übernahme* [lett. "rilevamento, presa in carico", ma il termine comporta una sottolineatura enfatica] tanto nel sottotitolo quanto nel testo. Nel linguaggio accademico si dovrebbe parlare piuttosto di "consegne" [*Übergabe]* che passano dal predecessore al successore. Questo discorso incomincia con la frase: *Accettare l'ufficio di rettore significa assumersi e far proprio il compito di guida spirituale [geistige Führung] di questa scuola di studi superiori* [tr. it. cit., p. 35], Si "prende" *[nimmt]* qualcosa quando la si trova in stato di abbandono.

[57] PLATONE, *Resp.* VI, 497 D.

[58] Su questo, cfr. H. BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt,* cit., pp. 691 -713 : *Was ist an Kants Wendung das Kopemikanismus* ["Che cosa c'è di copernicano nella svolta di Kant?"].

[59] L'aneddoto su Eraclito, il forno e gli dèi, è tratto da Aristotele, *De partibus animalium,* A 5, 645 a 17 (Diels-Kranz 22 A 9); il Frammento *ethos-daimon* è il 22 B 119 secondo l'edizione Diels-Kranz. I due testi sono raffrontati in Heidegger, *Brief über den 'Humanismus',* in *Platos Lehre von der Wahrheit,* cit., pp.

106 ss. [tr. it. *Lettera sull'umanismo,* in *Segnavia,* cit., pp. 306-307].

[60] Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den 'Humanismus',* cit., pp. 53, 60, 66, 79, 106, 111-115 [tr. it. cit.],

[61] G. PICHT, *Die Macht des Denkens,* in G. Neske (a cura di), *Erinnerung an Martin Heidegger,* Pfullingen 1977, p. 203.

[62] M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* Frankfurt 1979, in *Gesamtausgabe,* v.

XX, pp. 223 ss. [tr. it. di A. Marini e R. Cristin, *Prolegomena alla storia del concetto di tempo,* il Melangolo, Genova

1991, pp. 201-202].

[63] *Idem, Die Grundprobleme der Phänomenologie,* cit., § 20, in *Gesamtausgabe,* pp. 402-405 [tr. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia,* cit., pp. 272-274, con qualche lieve modifica].

[64] E. JÜNGER, *Siebzig verweht,* Stuttgart 1980, v. I, p. 33.

[65] *Idem, Zwei Mal Halley,* Stuttgart 1987, p. 96 [tr. it., qui modificata, di Q. Principe, *Due volte la cometa,* Guanda, Parma 1989].

[66] W. BRÔCKER, *Das Höhlenfeuer und die Erscheinung von der Erscheinung,* in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans Georg Gadamer zum 60. Geburstag,* Tübingen 1960, pp. 31-42.

[67] Considerazioni al riguardo costituiscono un altro tema a cui mi sono dedicato fin dal convegno del gruppo di ricerca "Poetik und Hermeneutik", cfr. *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos,* in *Terror und Spiel,* "Poetik und Hermeneutik" IV (1971), pp. 11 -66 [tr. it. di G. Leghissa, *Il futuro del mito,* Medusa, Milano 2002], e che considero concluso con *Arbeit am Mythos,* cit. Il convegno, nel settembre del 1968, aveva toccato con una certa prudenza un argomento che allora era ancora scottante, ma che poi sarebbe divenuto logoro.

[68] L. WITTGENSETEIN, *Briefwechsel,* a cura di B.F. McGuinnes-G.H. von Wright, Frankfurt 1980, p. 27. In una precedente lettera a Russell, dell'estate del 1912, Wittgensetein aveva ripreso l'allegorìa goethiana della "cura" *[Sorge]* per descrivere la sua "condizione" neU'afirontare *Varieties of religious experience* di William James (1902): *Credo cioè che mi aiuti a liberarmi dalla cura (cura nel senso in cui Goethe usa il termine nella seconda parte del Faust), Briefw.,* cit., p. 18. In quella stessa estate sembra aver bisogno di assicurare a Russell, con l'indirizzo esatto e *tutta la*

carta del mondo, che *io non sono all'inferno.* La lettera che incomincia con questa frase, termina con quest'altra, che mostra tutta la sua estensione, cosi come la tensione vitale del suo estensore: *Al mondo non vi è nulla di più meraviglioso dei veri problemi della filosofia. (Briefw.,* cit., pp. 19ss.).

69 Cfr. O. NEURATH, *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften,* a cura di R. Haller-H. Rutte, Wien 1981, v. I, p. 59. La conferenza, nella versione pubblicata nello "Jahrbuch der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien" (1913, pp. 45-59), ha un sottotitolo eloquente circa il fatto che non si trattava di un ripiego sulla morale: *Sulla psicologia della decisione.*

70 L. WITTGENSTEIN, *Briefwechsel,* cit., p. 26.

71 Cfr. la lettera a G.E. Moore, ottobre 1936, in *Briefe,* p. 200 e *Philosophische Bemerkungen,* V § 49, in *Schriften,* v. II, p. 82 [tr. it. di M. Rosso, *Osservazioni filosofiche,* Einaudi, Torino 1999, p. 32, che rende *Gleichnis* con "similitudine": *Abbiamo usato una similitudine, e ora è la similitudine a tiranneggiarci].* La premessa è datata "Novembre 1930", la prima edizione, curata da Rush Rhees, apparve simultaneamente a Oxford e a Francoforte, nel 1964.

72 F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches,* I, I § 31, in *Gesammelte Werke,* cit., v. VIII, p. 47 [tr. it. cit., p. 38], Che il *corridoio oscuro* lo si debba immaginare sotto-terra, è cosa che si evince dalle *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, (Schriften,* v. VI, p. 112 [tr. it. di M. Trinchero, *Osservazioni sopra i principi della matematica,* Einaudi, Torino 1988², pp. 273-274.]), dove si tratta degli indovinelli matematici: *Si propongono proprio perché sorprendono. Il loro senso è tutto qui.* Non si deve pensare che vi sia qualcosa di nascosto, che sia impossibile da penetrare con lo sguardo, cioè qualcosa di irreale: *come se avessimo camminato lungo una strada sotterranea e poi a un certo*

punto arrivassimo alla luce senza però poter sapere come abbiamo fatto ad arrivarci o quale sia la posizione dell'ingresso del tunnel rispetto all'uscita. Ma allora come è mai possibile esser preda di questa illusione? Che cosa c'è, in un calcolo, che sia eguale a un movimento sotterraneo? Che cosa mai ha potuto suggerirci questa immagine? Io credo che su questi passi non cada luce veruna; che comprendiamo il punto di partenza e il punto d'arrivo di un calcolo in un senso in cui non comprendiamo tutto l'altro andamento del calcolo.

[73] L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen,* 1309, *'m Schriften,* v. I, p. 407 [tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche,* Einaudi, Torino 1967, nuova ed. 1999, p. 136].

[74] *Ivi,* pp. 286 ss. [tr. it. cit., p. 4]. Scritta nell'inverno del 1945, la prefazione definisce il lasso di tempo delle ricerche: *gli ultimi sedici anni,* nonché la rassegnazione dell'autore, che conclude con il condizionale dell'impossibilità: *Avrei preferito produrre un buon libro… ma è ormai passato il tempo in cui avrei potuto renderlo migliore.* In ogni caso di tempo ne avrebbe avuto ancora fino al 27 aprile 1951.

[75] ID., *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik,* 145, in *Schriften,* cit., v. VI, p., 56 [tr. it. cit., p. 25], Non si è ancora scritto nulla sui demoni e sugli angeli in Wittgenstein. È grazie a essi che si producono ingarbugliamenti e licenze in esperimenti mentali, e in particolare spazi immaginari, come le caverne, nello "spazio logico" del *Tractatus.* La magia del limite del linguaggio ha un soggetto piuttosto impersonale.

[76] ID., *Tractatus logico-philosophicus,* 2.013, in *Schriften,* cit., v. I, p. 12 [tr. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus,* Einaudi, Torino 1983, p. 6], Il "modo di pensare" di Wittgenstein è dominato dalla metaforica delle relazioni spaziali, e in ciò soddisfa le richieste di quegli autori con-

temporanei che ne hanno abbastanza del primato della visione temporale in filosofia - dunque, per fare i nomi, Wittgenstein come antidoto d'obbligo per neutralizzare Heidegger. Tuttavia è incerto se qui si sia dinanzi a una decisiva alternativa "di gusto". In fondo la fenomenologia, ben prima delle conclusioni di Heidegger, aveva dovuto piegarsi alle proprie evidenze circa il primato del tempo nella descrizione della coscienza. A tanto non era giunto nemmeno Kant, che non riuscì mai a individuare la relazione fondativa di spazio e tempo. Con l'evidente "risultato" che è alla base della *Critica della ragione pura,* la presenza solo parziale del senso esterno nell'interno, nonostante l'"assolutezza" newtoniana di entrambi, un esito che si sarebbe violato già nella seconda edizione, per rendere confutabile l'idealismo: con la prova della dipendenza dell'intuizione temporale nella sua determinatezza dall'intuizione spaziale in quanto condizione della percezione dei corpi in movimento (e come tali misure del tempo). Chi non abbia percepito questo cambiamento degli stati di cose, avrebbe considerato ancora una volta la preferenza di opzioni.

[77] *Ivi, Schriften* I, p. 11 [tr. it. cit, p. 3].

[78] Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* 1,2, V § 77 [tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo,* Longanesi, Milano 1970, pp. 475-482],

[79] Cit. in K. GRÜNDER, *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen,* Göttingen 1970, p. 356. Gründer definisce con cautela un "pre-sentimento" *[Vor-Spüren]* il rapporto tra il testo citato e le *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein.

[80] C. MORGENSTERN, *Werke. Jubiläumausgabe,* 1979, v. Ili, p. 199; E. ClORAN, *Von Tränen und von Heiligen,* Bucarest 1937, Paris 1986; tr. ted. Frankfurt 1988, p. 72 [tr. it. di S. Stolajan, *Lacrime e santi,* Adelphi, Milano 1990, p. 79],

[81] H. WITTGENSTEIN, *Mein Bruder Ludwig,* in R. Rhees (a cura di), *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche,* prima ed. in "Recollections of Wittgenstein", Oxford 1981; tr. ted. Frankfurt 1987, pp. 21-34, qui: p. 26 [tr. it. di V. Mingiardi in L. WITTGENSTEIN, *Conversazioni e ricordi,* Neri Pozza, Vicenza 2007, pp. 17-30, qui: p. 22], La parte dei "ricordi di famiglia" (inedita), dedicata al fratello più giovane di quindici anni, *è* stata scritta nel 1945. Hermine mori nell950, un anno prima di lui.

[82] L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen,* II vii, in *Schriften,* cit., v. I, p. 459 [tr. it. cit., p. 244]. Un ricordo delle letture di Schopenhauer?

[83] *Ivi,* I § 99, in *Schriften,* cit., v. I., p. 340 [tr. it. cit., p. 63].

[84] *Ivi,* I § 103, in *Schriften,* cit., v. I, p. 340 [tr. it. cit., p. 64].

[85] *Idem, Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik,* IV (1942-1944) § 37, in *Schriften,* cit., v. IV, p. 245 [tr. it. p. 164].

[86] E. MACH, *Die Analyse der Empfindungen…* cit., p. 293 e *idem, Populärwissenschaftliche Vorlesungen,* Wien 1896, Leipzig 1910[4], p. 116.

[87] H. VON HELMHOLTZ, *Die Tatsachen der Wahrnehmung,* Berlin 1879, p. 59. Si è prestata scarsa attenzione all'importanza di Ludwig Boltzmann rispetto al tipo di pensiero che stava sorgendo a Vienna; Mach lo ammirava, ma si oppose energicamente al suo realismo atomista. Wittgenstein voleva studiare con lui; il suicidio di Boltzmann lo indirizzò su altri binari, probabilmente perché non riusciva ad accettare l'ammonimento del destino. Impossibile non notare l'influenza delle letture boltzmanniane in Wittgenstein, soprattutto la sua tendenza a ridurre il rigore nelle "ipotesi" teoriche, le cui implicazioni analogiche - per esempio nel trattato di Helmholtz sul secondo principio

della termodinamica - Boltzmann analizzava e accettava. Nel 1892, in una conferenza sui *metodi della fisica teorica* (*Über die Methoden der theoretischen Physik,* in *Populäre Schriften,* Leipzig 1905, p. 9) affermò di esser sicuro che le analogie meccaniche *corrispondevano meglio allo spirito della scienza rispetto alle vecchie ipotesi, ed erano oltretutto più comode anche per il ricercatore. Infatti le vecchie ipotesi potevano tenere finché tutto andava bene; ora, perà, delle singole discordanze non nuocevano più, perché non si può prendersela con una semplice analogia se non regge in alcuni singoli punti.* In fondo la filosofìa avrebbe generalizzato a tal punto la procedura di Maxwell, *che la conoscenza non sarebbe altro che trovare analogie.* Tutti gli ideali metodologici si potrebbero "definire" con questa conclusione: *La scienza ormai parla solo per allegorie.* Quel che giunge fino a Wittgenstein è la "delicatezza" particolare dell'argomentazione, l'attenzione a non perdere la libertà di movimento: *Secondo me, l'effetto della prova è questo: che l'uomo si precipita nella nuova regola* (L. WITTGENSTEIN, *Schriften,* v. VI, p. 244 [tr. it., *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica,* cit., p. 164]).

88 L. WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik,* IV § 34, in *Schriften,* cit., v. VI, p. 242 [tr. it. cit., p. 163]. Le prigionie sono precedute da processi, la cui metaforica si raggruppa attorno al cadere/far cadere nella trappola.

89 Sull'unità terrestre del suolo, cfr. H. BLUMENBERG, *Die Sorge geht über den Fluß,* cit., pp. 97-100 [tr. it. cit., 2005[2], pp. 97-100],

90 L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen,* I § 84, in *Schriften,* cit., v. I, p. 333 [tr. it. cit., p. 56]. Per dubitare non basta riuscire a pensare un dubbio; tuttavia, rispetto al dubbio *pensato,* si può dubitare chiedendosi come sia stato possibile pensarlo. Qui si cela la tematica fe-

nomenologica del mondo-della-vita: poter dubitare in un "mondo-della-vita" significa già solo per questo averlo lasciato, nel momento in cui si pensi di dubitare. Da questo punto di vista, Descartes rappresenta un vertice nella distanza dal mondo-della-vita.

[91] *Wittgenstein und der Wiener Kreis von Friedrich Waismann,* a cura di B.F. McGuinness, Oxford 1967, Frankfurt 1967, p. 66 [tr. it. di S. de Waal, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui annotati da Friedrich Weismann,* La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 53], Il colloquio con Schlick è del 25 dicembre 1929. La stretta vicinanza temporale con il colloquio del 30 dicembre, sempre con Moritz Schlick, suggerisce che la svolta dello "scontrarsi con i limiti del linguaggio" abbia a che fare con l'aprioristica *sintassi dello spazio,* su cui si basa il pensiero della possibilità di uscire dallo spazio chiuso: scontrarsi con i limiti del linguaggio presuppone esattamente questo per quanto riguarda lo "spazio logico". L'avvertimento che il risultato potrebbe essere soltanto insensatezza non intacca in nessun modo quel che qui viene stabilito come "impulso" e che si basa sull'"essere" e sull'"angoscia" di Heidegger [di quest'ultimo colloquio si può leggere la tr.it. in L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa,* a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967, pp. 21-22],

[92] *Ivi,* Appendice A: *Gesamtheit und System,* in *Schriften,* cit., v. III, p. 214 [tr. it. cit., p. 202],

[93] *Ivi,* Appendice B § 9: *Der logische Raum,* in *Schriften,* cit., v. III, p. 261 [tr. it. cit., p. 246]

[94] Il caparbio rifiuto della metafora da parte di Wittgenstein non è soltanto un'attitudine di pensiero; chi gli era vicino lo sentiva come alcunché di assolutamente incomprensibile. Così per esempio quando andò a trovare la sua insegnante di russo, Fania Pascal, che era stata ricoverata in cli-

nica per un intervento alle tonsille, avendogli detto, con la voce gracchiente, di sentirsi come un cane investito da un'auto, dovette subire tutto il suo disappunto: *Non può sapere come si senta un cane investito da un'auto* (cit. in *Meine Erinnerungen an Wittgenstein,* in Rhees (a cura di), *Porträts und Gespräche,* cit., p. 57 [tr. it. cit., p. 51]). La scena fa pensare che l'insistenza di Wittgenstein sull'assoluta soggettività delle espressioni di sensazioni (dolore, ecc.) non potesse essere soltanto una questione di logica.

[95] W.W. BARTLEY III, *Wittgenstein, ein Leben,* tr. ted. München 1983, p. 78. Wittgenstein poteva riferire l'esito negativo dell'esperimento del faraone alla propria concezione "antropologizzante" dell'organismo linguistico, cosi come appare nel *Tractatus,* e questo avrebbe dovuto avvicinarlo di conseguenza al pluralismo degli artefatti linguistici, che avrebbe sviluppato successivamente.

[96] E. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen,* I,§ 115, in *Schriften,* cit., v. I, p. 343 [tr. it cit., p. 67].

[97] *Ivi,* I § 109, in *Schriften,* cit., v. I, p. 342 [tr. it. cit., p. 66], La revisione compiuta coti Schlick risale alla fine del 1929: *Ora preferirei dire: Un sistema proposizionale è come un metro apposto alla realtà… Non sono apposte singole linee di graduazione, ma l'intera scala* (in *Schriften,* cit., v. III, pp. 63ss.).

[98] *Idem, Tractatus,* 4.0002 [tr. it. cit., p. 21]. Il fenomeno del linguaggio è qui descritto in termini antropo-logici e nondimeno lo si suppone omogeneo, benché si parli già al plurale di "linguaggi" fattuali: *L'uomo possiede la capacità di costruire linguaggi, con i quali ogni senso può esprimersi, senza sospettare come e che cosa ogni parola significhi.* Il fondamento dell'unità è dato dal fatto che *il linguaggio comune* sia *una parte dell'organismo umano* (in *Schriften,* v. I, p. 25).

[99] F. NIETZSCHE, Musarionsausgabe, v. VI, pp. 84 ss. (Preparativo per uno scritto sui filosofi, progetto dell'estate

1873 [nell'ed. Colli-Montinari, *Frammenti postumi,* v. III/iii/2, Adelphi, Milano 1992, pp. 34ss. un progetto *Sui filosofi* però risulta datato all'estate 1872]). L'uomo può vivere soltanto con sicurezza e coerenza, dimenticando se stesso come artefice, *come soggetto che crea artificialmente* e che, *dimentico di quel primitivo mondo di metafore* della sua genuina creazione del linguaggio, scambia la *massa di immagini,* che è già diventata fissa e rigida, per *la verità stessa* del mondo. Rispetto a questo condizionamento antropològico la pluralità dei "linguaggi" è accessoria.

[100] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus,* 4.0031, in *Schriften,* cit., v. I, p. 26 [tr. it. cit., p. 21].

[101] *Ivi,* 2.1 e 2.141, in *Schriften,* cit., v. I, pp. 14-15 [tr. it. cit., p. 9].

[102] Cfr. W. WASMUTH, *Die Tür im Rücken,* in "Deutsche Rundschau" LXXX; E. MACH, *Die Analyse der Empfindungen…,* cit., pp. 292 ss.

[103] L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen,* I §§ 109, 116, in *Schriften,* cit., v. I, pp. 342-343 [tr.it. cit., pp. 66-67],

[104] *Idem, Gespräche,* Appendice A, in *Schriften,* cit., v. III, p. 226 [tr. it. cit., p. 214].

[105] *Idem, Philosophische Untersuchungen,* I § 114, in *Schriften,* cit., v. I, p. 343 [tr. it. cit., p. 67].

[106] *Ivi,* I § 119, in *Schriften,* cit., v. I, p.344 [tr. it. cit., p. 68].

[107] Cfr. G.H. VON WRIGHT, *Wittgenstein,* Oxford 1982; tr.ted. Frankfurt 1986, p. 111.

[108] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus,* 4.1212, in *Schriften,* cit., v. I, p. 33 [tr. it. cit., p. 19], Cfr. la lettera di Wittgenstein a Russell del 19agosto 1919 (in *Briefwechsel,* p. 88): *È molto deprimente che nemmeno uno riesca a capire!* E la comprensione che si azzarda ad attendere dal destinata-

rio si riferisce alla *mia affermazione essenziale,* la "questione capitale", che consiste nella *teoria di ciò che si può dire (o, che è lo stesso, pensare) con proposizioni, ovvero con il linguaggio, e di ciò che non si può esprimere con proposizioni, ma che si può solo mostrare. Questo, credo, è il problema principale della filosofia.*

[109] *Briefwechsel,* pp. 96 ss. (lettera di Wittgenstein a L. von Ficker, ottobre o novembre 1919) [tr.it. L. WITTGENSTEIN, *Lettere a Ludwig von Ficker,* Armando, Roma 1989, p. 72], Poco dopo, nella lettera successiva tra quelle conservate e indirizzate a Ficker, datata 4 dicembre 1919, l'affermazione risulta ancora più forte ed estesa: l'"essenziale" nel *Tractatus* è escluso dallo spazio chiuso. Vi è sempre un punto di vista, sostiene Wittgenstein, dal quale un libro è senza valore, *ma allora non c 'era bisogno che nessuno scrivesse un libro, poiché nel mondo ci sono sempre cose del tutto diverse da fare (Briefwechsel,* p. 102 [tr. it. cit., p. 75]). Questo indica già l'uscita dalla caverna della filosofia, e l'ingresso nella vita da maestro di campagna, infatti il fondamento non è più "immanente", perché in un libro si capisce soltanto quel che il ricettore ha già pensato per conto suo, o ci sarebbe (quasi) arrivato. Quel che si sa del comportamento di Wittgenstein come maestro, permette finanche di concludere che questa idea fondamentale, prossima all*'anamnesis,* l'abbia indotto a cercare, tra villaggi sperduti abitati da analfabeti, i suoi "fanciulli-*Menonne",* per diventare il loro Socrate.

[110] Manoscritto inedito cit. in M. NEDO - M. RANCHETTI (a cura di), *Ludwig Wittgenstein. Sein Leben in Bildern und Texten,* Frankfurt 1983, p. 241 (nr. 342).

[111] L. WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik,* III (1939-1940) § 78, in *Schriften,* cit., p. 205 [tr.it. cit., p. 133]. Tanto la "palude" quanto l'"abisso" sembrano qui delle metafore piuttosto ironiche

per i pericoli che insorgono quando si insiste a dimostrare l'assenza di contraddizioni, per esempio: coloro che vivono sotto queste minacce, *sarebbero in pericolo di cadere a ogni passo nella palude*; o anche: essi passano *camminando nel sonno lungo la via tra due abissi.* A fronte di ciò, Wittgenstein considera l'impossibilità di estinguere questa confusione, perché dire di essere svegli non fornisce nessun'evidenza; anch'essa lascia aperta l'iterazione: *Possiamo essere sicuri che un giorno non ci sveglie-remo? (E poi dire: dunque abbiamo di nuovo dormito.)* Non c'è la certezza di essere svegli senza risvegliarsi. Per quanto riguarda la "palude" in Wittgenstein, cfr. H. BLUMENBERG, *Die Sorge geht über den Fluß,* cit., pp. 109-112 [tr. it. cit., pp. 107-110].

112 *Ivi,* III § 21, in *Schriften*, cit., v. VI, pp. 158 ss.

113 ID., *Philosophische Grammatik,* V § 25, in *Schriften,* cit., v. IV, pp. 379-382 [tr. it. cit., p. 338].

114 ID., *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik,* V § 7, in *Schriften,* v. VI, p. 264. Per l'allusione al paradiso, cfr. D. Hilbert, *Über das Unendliche,* in "Mathematische Annalen" 95 (1926) [tr. it. D. HILBERT, *Ricerche sui fondamenti della matematica,* a cura di V.M. Abrusci, Bibliopolis, Napoli 1978, p. 242],

115 Cfr. *idem, Philosophische Untersuchungen,* II § XI, in *Schriften,* cit., v. I, p. 533 è [tr. it. cit., pp. 289-290],

116 *Ivi,* II § XI, in *Schriften,* cit., v. I, p. 537 [tr. it. cit., p. 293].

117 E. ClORAN, *Martyrium der Luzidität,* in "Akzente" 30 (1983), pp. 59-67, qui: p. 60.

118 Cfr. J.W. GOETHE, *Von deutscher Baukunst,* in *Gedankausgabe,* a cura di E. Beutler, v. XIII, pp. 16-26.

119 F. SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen,* Lettera 26, in *Sämtliche Werke,* cit., v. V, p. 655.

[120] L'ultimo radiomessaggio di Hitler al capo di stato maggiore della Wehrmacht, Jodl, giunse alle 23 del

29 aprile 1945 al quartier generale di Dobbin nel Meclemburgo. Consisteva di 5 domande: *1. Dove sono gli avamposti di Wenck? 2. Quando incominciano ad attaccare? 3. Dov'è la nona armata? 4. Dove i gruppi di Holste? 5. Quando incomincia ad attaccare?* Firmato Adolf Hitler, cit. in W. WARLIMONT, *Im Hauptquartier der deutsche Wehrmacht 1939-1945,* Frankfurt 1962, pp. 546 ss.

[121] A. GEHLEN, *Unsere persönliche Freiheit - morgen,* 1965, in *Gesamtausgabe,* v. VII, pp. 79-87, qui: p. 81.

[122] *Idem, Arbeiten - Ausruhen - Ausnützen. Wesensmerkmale des Menschen,* 1973, in *Gesamtausgabe,* v. VII, pp. 20-33; qui: p. 21.

[123] *Idem, Gesamtausgabe,* v. VII, p. 33.

[124] *Idem, Reflexionen über Gewohnheit,* 1927, in *Gesamtausgabe,* v. I, pp. 97-111.

[125] Cfr. *idem, Der Mensch in der Wohlstandsgesellschaft,* 1964, in *Gesamtausgabe,* v. VII, p. 35.

Postfazione

Giovanni Leghissa

Non ha molto senso posporre a un'opera come *Höhlenausgänge* una qualunque forma di commento. Molto probabilmente, un commento infatti non potrebbe che avere una mole simile a quella dell'opera stessa, visto il numero e la complessità dei rimandi e riferimenti che - qui come altrove - l'autore utilizza. Vale però forse la pena porre una domanda molto semplice: cosa sta facendo davvero Blumenberg quando ci racconta una storia come quella del mito della caverna, con l'intento di farci vedere di quali effetti sia stato capace il riproporsi di tale immagine nel corso dell'intera storia della filosofia? È noto che gran parte del lavoro di Blumenberg, a partire da *Paradigmen zu einer Metaphorologie,* si è concentrato sulla disamina di quei luoghi del pensiero che rinviano all'impossibilità di fissare una volta per tutte e in modo definitivo la linea di confine che separa il metaforico dal concettuale. In modo non dissimile dall'operazione compiuta da Derrida nel saggio *De la mythologie bianche*[1]*,* anche per Blumenberg appare decisivo il rimando a una sfera del pensiero che ci permetta di cogliere non tanto il primato della metafora sul concetto, o la debolezza del concetto a cogliere un reale che sfuggirebbe a una presa totalizzante, quanto piuttosto il fatto che si tratta di prendere congedo dall'idea di una fondazione ultima, il cui intento, canonicamente, era quello di esibire sia la coerenza

interna del sistema, sia la trasparenza delle procedure atte a definirne senso, portata e limiti. Tuttavia, non si deve dimenticare che in Blumenberg ciò non conduce a una pura e semplice rinuncia al compito fondativo del filosofare. Semplicemente, la fondazione sarà ora mostrazione di quelle operazioni che il pensiero compie per misurare la propria distanza dal reale e poter svolgere così la sua funzione primaria, che è quella di porsi come uno dei possibili strumenti di orientamento nel mondo. Si toccano con ciò i motivi ispiratori dell'intera produzione blumenberghiana, che proprio nell'*opus maius* qui offerto in traduzione italiana emergono in tutta la loro virulenza.

Prima di tutto, si incontra la nozione di distanza[2], elemento imprescindibile di ogni antropogenesi. Centrale, in questo contesto, è proprio il ruolo svolto dalle caverne: lungi dall'essere quel luogo che comunemente si associa alla "preistoria" dell'umanità, le caverne fanno invece da teatro a quell'attività umana per eccellenza che è il raccontar storie. Come si prende distanza dalle fiere e dalle intemperie, così, nel chiuso della caverna, si prende distanza dal reale raccontando storie. In questo senso, esser usciti dalla caverna non ha comportato un progresso o una mutazione antropologica radicale: se da un lato si sono affinati i metodi della comunicazione e si sono moltiplicati i *media* attraverso i quali renderne possibile l'estensione, dall'altro la funzione del comunicare, in quanto creazione di mondi di senso condivisi, è rimasta la stessa. Parimenti invariata, da un punto di vista antropologico, è la necessità di porre un'intercapedine tra noi e quel reale a cui abbiamo accesso solo in modo mediato, attraverso quelle prestazioni che tipicamente vengono offerte appunto dall'attività comunicativa. Si tratta di un'attività in cui la narrazione si mescola continuamente alla definizione di ciò che costituisce il mondo comune, il mondo degli oggetti, che esistono anche indipendentemente dal fatto che ci sia qualcuno che li pensi o li percepisca.

Se non si tiene presente questa compresenza, si rischia di intendere il lavoro del mito, che serve a soddisfare nel modo più articolato possibile il bisogno di raccontar storie, come qualcosa che precede il lavoro della ragione: le prestazioni del mito e della ragione sono in realtà compresenti, in quanto entrambe servono a tenere a distanza il reale. Ora, proprio il mito platonico della caverna sembra esprimere in modo esemplare la funzione della filosofia intesa quale presa di distanza. Certo, per Platone si ha accesso al mondo vero solo a partire dall'idea, e non a partire dalla sensibilità, ma qualunque sia il punto di partenza scelto dal filosofo per definire le condizioni di possibilità della verità, è necessario costruire uno scenario, che non sarà mai privo di connotazioni metaforiche, in virtù del quale esibire quelle operazioni che differenziano l'attività del pensiero da qualunque altra forma di interazione con il reale.

Il punto che a Blumenberg insomma interessa mettere in evidenza è la possibilità, offerta dal mito della caverna, di riuscire a trovare un modo per rendere percepibile, attraverso un racconto, ciò che accade quando il filosofo si pone come colui che si arrischia a dire la verità, a compiere il pericoloso passaggio dal mondo dell'illusione a quello del reale. Ed è precisamente in questo senso che vi è una complementarietà assai netta tra le riflessioni compiute in *Arbeit am Mythos* e *Höhlenausgänge*: la dimostrazione del fatto che il racconto mitico non precede il lavoro della ragione all'interno dei processi antropogenetici condotta in *Arbeit am Mythos* trova un necessario compimento nel tentativo di mostrare in che senso al filosofo spetti il compito di attraversare la distanza che separa il mondo del concetto dal mondo sensibile con lo scopo di rendere disponibile, per sé e per il resto dell'umanità, quel che occorre per definire gli statuti del vero. Il problema è che, mentre sembra innocente - e inesausto - il bisogno umano di raccontar storie per tappare i buchi dell'esperienza, molto più problematici e

complicati appaiono sia il lavoro del concetto in quanto tale, sia la possibilità di rendere persuasiva la funzione sociale che esso potrebbe rivestire. Quando infatti ci si mette in cammino dalla caverna verso la luce che sgorga dal vero essere, si compie un attraversamento pericoloso, che di per sé non garantisce nemmeno alcun potere sul resto della collettività: come Blumenberg non smette di sottolineare, colui che poi ritorna nella caverna per condurre alla luce del sole gli altri rischia di patire la stessa sorte toccata a Socrate, messo a morte dai suoi concittadini per aver osato sfidare la *doxa* imperante. Non si deve dimenticare che quest'ultima svolge egregiamente le sue funzioni quale formazione di senso condiviso, cioè quale condizione di possibilità di un'intesa su ciò che è. Da qui la riluttanza che comunemente si mostra nell'abbandonarla. Il problema è che, una volta scoperta la via della riflessione razionale quale accesso privilegiato al mondo, colui che voglia vestire i panni del filosofo non può che mettersi in conflitto con ogni sapere doxastico -costi quel che costi.

In tale ottica, si potrebbe leggere l'intera impresa tentata da Blumenberg come una descrizione fenomenologica delle forme assunte dagli attraversamenti compiuti dal filosofo di quel territorio in cui il pensiero, una volta posta una netta distinzione tra sé e ogni altra forma di relazione al mondo, può fare esperienza del rapporto che lega il percetto al concetto. Non che Blumenberg intenda con ciò attribuire al gesto platonico un valore paradigmatico, quasi che tutta la storia della filosofia fosse riducibile a una serie di variazioni su un unico tema. Il punto è che in Blumenberg un acuto senso della storia si accompagna sempre a un'attenzione altrettanto acuta nei confronti di quelle costanti antropologiche che marcano il legame tra le operazioni della teoria e il mondo della vita. Per questo, ripercorrere i modi attraverso i quali il mito platonico della caverna si ripropone, variato, trasformato a volte in modo quasi irriconoscibile, non signi-

fica descrivere la storia degli effetti di un *topos,* per quanto centrale esso possa essere nella storia della filosofia. Significa invece ripercorrere i modi in cui di volta in volta si ripropone, entro contesti storici dati e quindi unici, la necessità di compiere una presa di distanza dall'ovvio, dal modo comune di sentire e percepire il mondo, per giungere a focalizzare l'attenzione su quel tipo di operazioni che abitualmente chiamiamo filosofiche.

Non pare allora azzardato affermare che in *Höhlenausgänge* si fa più acuto quel particolare tipo di atteggiamento fenomenologico che ha attraversato tutta la riflessione blumenberghiana.[3] Mostrare cosa abbia significato, nei diversi momenti della storia della filosofia, il dover attuare una specifica strategia di attraversamento della distanza significa in realtà mettere tra parentesi quella serie di operazioni che ogni filosofo deve ripetere per poter definire gli statuti del proprio operare rispetto ad altre forme di orientamento nel mondo. Tale messa tra parentesi è lungi dal risolversi nella fissazione di qualcosa che resterebbe invariato nel corso della storia. Al contrario, Blumenberg riesce a portare a compimento un'impresa tutt'altro che scontata, che consiste nel fissare lo sguardo sulle caratteristiche che rendono di volta in volta uniche le strategie messe in atto dal filosofo per uscire dalla caverna. Se poi si dovesse scoprire che la questione della distanza resta in fondo la stessa, se cioè si dovesse scoprire che non è mai risolvibile nell'immediatezza del concetto quel che resta al di fuori della riflessione sul rapporto tra l'uomo e il mondo della vita, ciò non dovrebbe stupire più di tanto chi, abituato a muoversi entro l'orizzonte fenomenologico, ha appreso che le avventure del trascendentale, in cui si consuma l' autoconservazione della ragione, finiscono sempre con l'intrecciarsi con quell'empiria dei processi di individuazione la cui cifra primaria consiste nella necessità di conservare la vita stessa.

Note

[1] Cfr. J. DERRIDA, "La mitologia bianca", in *Margini - della filosofia,* Einaudi, Torino, 1997, pp. 273-349.

[2] Sull'importanza della nozione di distanza, soprattutto in quanto alternativa rispetto alla nozione heideggeriana di differenza, si veda P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebensweithermeneutik und ihre religionsphänomenologischer Horizont,* Mohr Siebeck, Tübingen 2000.

[3] Su ciò, cfr. G. CARCHIA, "Platonismo dell'immanenza. Fenomenologia e storia in Hans Blumenberg", in A. BORSARI (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità,* il Mulino, Bologna 1999, pp. 215-225.

Indice dei nomi

Accio: 153,205-206.

Adler, A.: 425, 534.

Agostino: 138, 151, 160-161, 169,171, 174, 194, 200, 204, 205, 208, 240, 242-245, 285, 311, 312, 329-330,419, 513,515, 539, 628..

Alarico: 245.

Alberto Magno: 194,228.

Anassagora: 228.

Anassimandro: 132,228,463, 566, 631.

Arato: 154, 155,207.

Aristofane: 103.

Aristotele: 7, 36, 102, 115, 121, 139, 146, 148, 149-151, 154-160, 161164,171,187, 189-210,215, 216, 223-225, 226, 245, 253, 255, 257, 260, 287,306, 310, 211, 320, 324, 334,348-349, 376, 441-442, 444-445, 448, 479-480, 517, 532, 558, 576, 593, 631.

Arnobio: 230, 242-269, 270-273, 274-277, 285,287-299, 301-303, 307, 310-312, 320, 348-350,405.

Averroè: 187,188-189,191-195,198,204, 227. Bachofen, J.J.: 488, 509.

Bacon, F. (Bacone): 209, 211, 214, 216-225, 229, 230,321,354, 364,365.

Baden, K. von: 301,314.

Baden, S. von: 301,314.

Baillet, A.: 330.
Balint, M.: 52, 62.
Baltus, J. F: 386.
Bandmann, M.: 641..
Barker, R.: 519.
Bartley, W.W.: 634.
Basilide: 246..
Baudry, L.: 227.
Bayern, Karoline von (regina Carolina di Baviera): 302. .
Bayle, P.: 270, 273, 275,276,421..
Beauvoir, S.de: 524, 629..
Benn, G.: 17..
Bergh, S. van de: 227.
Bergmann, E.: 313,314.
Bergson, H.: 552.
Berkeley, G.: 341, 379, 424, 430-432, 435-436,
505, 540.
Bernays*,J.:* 150-151,155-156,209,225, 226.
Bernfeld, S.: 630.
Bernhard, T.: 606.
Bevan, E.: 605.
Beyer, W.R.: 314.
Bignone, E.: 311.
Bilz, R.: 60.
Blum, W.: 226.
Blumenberg, H.: 60, 140, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 310, 314, 418, 419, 420, 421, 424, 425, 505, 506, 507, 508, 628, 631, 634,636-640.
Boerhaave, H.: 293.
Boltzmann, L.: 596, 597, 633, 634.

Bonnet, C.: 312.
Bougainville, L.-A.: 390.
Boureau-Deslandes, A.-F.: 277, 312.
Brandt, R.: 230.
Braun, W. von: 47.
Breidert, W.: 424.
Brentano, B.: 407.
Breysig, J.A.: 629.
Bröcker, W.: 571-578, 632.
Brockes, B. H.: 365,405-409,417,426.
Brücker, J.: 61, 65,226,227,440.
Brücke, E.W. von: 529, 532,589..
Büchner, L.: 535.
Büttner, C. W.: 452,453.
Buffon: 279,280,312.
Burck, E.: 157..
Burckhardt, J.: 37,61,151,230,488-499,509,510.
Burgelin, P.: 421.
Buridano: 582.
Byron, Lord: 513.
Cabassoles, P. de: 207,225.
Cantor, M.: 402,426.
Carl Wilhelm, marchese: 334.
Carré, J. R.: 420,424.
Casanova, G.G.: 292-293.
Cassini, J.D.: 386-388,424,425.
Cassirer B., S.: 630..
Cassirer, E.: 128, 140,228,230, 562.
Castiglia, Alfonso di: 354.
Chatelet, Marchese di: 290,424.

Chesselden, W.R.: 377, 378.

Cicerone: 151-158, 160, 164-165, 168, 192, 194, 200-209, 216, 224-228, 230, 243, 272, 277-278, 311-312, 376,492,509,562.

Cioran, E.M.: 527, 585, 636.

Clarke, S.: 325,382.

Claudiano: 36.

Clemente Alessandrino: 226.

Clemente VI: 201.

Condillac, É.B. de: 276-286,287, 301, 312.

Cook, J.: 432.

Copernico: 194, 325.

Costantino I: 36, 37.

Couturat, L.: 421.

Creuzer, F.: 439,454, 506.

Cusano, N. (Niccolò da Cusa): 194,201,202.

D'Alambert, J.B.: 397,425.

D'Holbach, P.H.T.: 273,274,410.

Dante: 192,436,438, 538.

Darwin, C.: 535.

Daumer, G.W.: 300, 302, 314.

Defoe, D.: 345-346, 351.

Democrito: 133,222, 228-230, 272, 324.

Descartes, R.: 42, 84, 216-217, 220, 266, 274, 279-281, 284-285, 287-288, 294, 321, 328-340, 342, 345-349, 353, 356-361, 363, 365-367, 369-370, 376, 380, 383, 391-392, 398, 419-21, 452,456, 549, 573, 580, 601, 634.

Diderot, D.: 279, 280,296,380-382, 388-396,409, 424-425.

Diels, H.: 561,631.

Dilthey, W.: 419, 552.

Diogene di Sinope: 291,491, 561.
Diogene Laerzio: 60,230.
Dirlmeier, F.: 631.
Driesch, H.: 623.
Du Bois-Reymond, E.: 292-293, 313, 535.
Du Bois-Reymond, P.: 424.
Duns Scoto: 196.
Einstein, A.: 163.
Elisabetta I: 223.
Empedocle: 228.
Engel, J.J.: 410-413,415,426.
Epicuro: 26, 35, 139, 152-153, 165, 201, 204, 212-213, 222, 224, 227, 228, 253-255, 258-262, 264-265, 272, 291, 295, 298, 311,477,481,603.
Epimenide: 19.
Eraclito: 182, 184, 219, 221, 222, 233, 310, 322, 351, 369, 445, 561, 564, 566,631.
Erasmo da Rotterdam: 488.
Erhard, J.B.: 140.
Erodoto: 140, 247-248, 288, 306, 310, 593, 605. Eschilo: 478,613.
Esiodo: 28,68,84,472.
Eudemo di Rodi: 151.
Euripide: 151.
Fechner, G.T.: 539.
Federico il Grande: 290-293, 313,432, 449. Fénelon: 60, 398,425.
Ferenczi, S.: 49-53, 61-62, 527.
Festugière, A.J.: 506.
Feuerbach, A.: 299-306, 314-315.

Feuerbach, L.: 299, 302.
Ficino, Marsilio: 367.
Ficker, L.: 601,635.
Filone di Alessandria: 235, 376.
Filostrato: 30.
Fließ, W.: 437, 506, 529-530, 629,630.
Fontane, T.: 64.
Fontenelle, B. de: 27, 37, 341, 385-388, 409^10, 420,424-425.
Forster, G.: 432-435, 505,.
Förster-Nietzsche, E.: 487, 509.
Fowler, T.: 229.
Frank, E.: 61.
Frankel, H.: 310.
Freud, Alexander: 437-438.
Freud, Amalie: 532.
Freud, Jacob: 532.
Freud, Sigmund: 48-50, 53, 61, 362,436-438, 506, 527-538,603,622,625, 628-630.
Frobenius, L.: 27.
Fuhrmann, J.H.S.: 306.
Gadamer, H.G.: 343,420, 547, 549, 630, 632.
Galeno: 194.
Galiani: 217.
Galilei, G.: 193, 197, 227,337.
Gantner, J.: 228..
Gassendi: 228..
Gawlick, G.: 313,423,425.
Gehlen, A.: 419,425, 620-625, 636.
Geismar, E.: 506.

Gerolamo: 160, 202-206, 228, 253,479.
Giacomo (proto-evangelista): 32, 228, 310.
Giovanni (apocrifo): 175-176, 180, 193, 226. Giovanni (evangelista): 243.
Goethe: 19, 59, 209, 229, 294, 388, 407, 435^36,
451-455, 480, 506, 515-519, 556, 608, 618, 628, 632,636.
Goldschmidt, L.: 627.
Götze, A.: 310.
Graciàn, B.: 346-354,420.
Gregorio di Nissa: 161-172,226.
Gregorio di Tours:173.
Grimm, Jacob: 229.
Grimm, Melchior: 277-280, 312, 390.
Grimm, Wilhelm: 229.
Gründer, K.: 508,633..
Guglielmo I: 520, 522.
Gundolf, F.: 556.
Haeckel, E.: 52.
Haller, A.: 405.
Hamilton, M.: 314.
Harnack, A.: 31.
Hauser, Kaspar: 250, 273,299-309, 314-315, 320. Hebbel, F.: 436, 507.
Hegel, G.W.F.: 299-301, 307, 314-314, 439-455, 497, 505-506, 568..
Hegel, Marie: 301.
Heidegger, M.: 60, 309,320, 515, 552, 557,
562-570,585,628, 631-634.
Helmholtz, H.: 377, 423, 589,633-634.
Hennecke, E.: 60,226, 228.

Henry, P.: 419.
Hering, E.: 625.
Hertz, H.: 594.
Heyne, C.G.: 401, 426.
Hilbert, D.: 636.
Hinterhäuser, H.: 424.
Hirsch, E.: 506.
Hitler, A.: 438,487, 613,636..
Hoffmann, E.: 557.
Hoffmann, E.T.A.: 551.
Hörisch, J.: 314-315.
How, W.W.: 310.
Humboldt, A. von: 208-210,228,432,434, 521..
Hume, D.: 375-377, 379,423, 575.
Husserl, E.: 10-11, 290, 341, 344, 369, 371, 383, 419-420, 423-424, 523-524, 529, 539-552, 567, 596-597,605,629-630.
Hyde, T.: 61.
Ibsen, E.: 436.
Immermann, K.: 435-436, 505.
Ingarden, R.: 342,420.
Ingold, F.: 60.
Innocenzo I: 245.
Ireneo di Lione: 173-175.
Isaia: 614.
Jaeger, W.: 155-156,209,226.
James, W.: 632.
Jaspers, K.: 620.
Jauss, H.R.: 425..
Jean Paul: 142, 320,417-418,426, 524, 629.
Jonas, H.: 19, 60.

Jünger, E.: 569-570,632.
Jung, C.G.: 532-536,630.
Jungmann, O.: 315.
Kafka, F.: 6, 59.
Kant, I.: 8, 15, 54, 65-67, 121, 136, 140, 212, 217, 271, 327, 359, 361, 364-366, 370, 377, 379, 385, 401, 410, 413-414, 419, 421-423, 426, 440-441, 456-457, 462, 466-468, 504, 513-514, 528, 561, 563, 575-578, 579, 585-586,630-631, 633.
Kästner, A. G.: 401-405,409, 426.
Kelterbom, L.: 509..
Keplero, J.: 294.
Kessler, H.: 486-487.
Kierkegaard, S.: 456-460, 506.
Kircher, A.: 363.
Kleist, H. von: 629.
Kolakowski, L.: 40-42,61.
Krafft, P.: 310, 312.
Krakauer, S.: 506.
Krause, M.: 226.
Krauss, W.: 425.
Kreul, C.: 314.
Kühn, H.: 22,312.
La Mettrie, J.O.: 193, 274-275, 287, 289-298, 313-314.
Labib, P.: 226.
Lambert, J.H.: 323.
Laplace, P.S.: 118..
Lattanzio: 271-273, 312.
Lavoisier, A.: 507.

Leibniz, G.: 322, 325,330, 357-371, 373-377, 382, 384,403,420-423,444, 579, 597-598..
Lenoble, R.: 313.
Leonardo da Vinci: 200,208,210, 228,482.
Leroi-Gourhan, A.: 22, 60..
Lessing, G.E.: 297,412.
Leucippo: 228.
Lichtenberg, G.C.: 211, 216, 229, 365, 399, 401, 405,413,421,423, 505, 513-515,628.
Liebmann, O.: 424.
Locke, J.: 195, 276, 277, 286, 361, 373, 378-379, 422.
Lowith, K.: 320.
Luciano: 421.
Lucrezio: 35, 61, 80, 209, 222, 247, 259-261, 272, 311.
Lücke, T.: 424.
Lueger, C.: 438.
Luigi XIV: 386..
Lutero, M.: 29.
Mach, E.: 501-504, 510, 589, 596-597,633,635. Mailer, N.: 47.
Maillol, A.: 486.
Maimon, S.: 554.
Malebranche, N.: 341,420..
Mann, Golo: 315.
Mann, Thomas: 315.
Mansion, A.: 227.
Marcione: 174,245-246, 263, 310.
Marheineke, P.: 307-308, 315..
Marliano, G.: 193.
Marquard, O.: 425.

Matteo (evangelista): 228.
Matteo (vangelo armeno): 32,61..
Maupertuis, P.L.M. de: 193.
Maxwell, J.C.: 634.
Mayer, J.: 315.
Medici, Giuliano dei: 492.
Medici, Lorenzo dei: 492.
Mersenne, M.: 287-289.
Meslier, J.: 397.
Meynert, T.: 529.
Meysenbug, M. von: 490.
Michelangelo: 492-493.
Minor, J.: 426.
Moleschott, J.: 535.
Molyneux, W.: 195, 375, 377, 379-380, 387.
Montaigne, M. de: 212-215,229..
Moore, G.E.: 581,632.
Morgan, M.: 424.
Morgenstern, C.: 555, 633.
Mosè: 237-238,260, 534..
Müller, J.: 460.
Mussolini, B.: 487.
Nachod, H.: 228.
Nador, G.: 421.
Napoleone: 19,294, 301, 314, 357.
Natorp, P.: 66, 560-562.
Nette, H.: 424.
Neurath, O.: 580-581,623.
Newton, H.: 8, 192, 382, 396, 398, 453, 467, 468, 507.

Nietzsche, F.: 16,151,211,230,242,338,351,376, 392, 425, 471-487, 488-493, 497-499, 502, 505, 507-509, 528, 552, 571, 579, 582, 594-595, 597, 632,635.

Nietzsche, Elisabeth (sorella, vedi Förster-Nietzsche).

Nietzsche, Franziska (madre): 571.

Norden, E.: 36-37,61, 309-310..

Novalis: 416,426.

Numenio di Apamea: 184.

Ockham, Guglielmo da: 196-198,227.

Oehler, M.: 487.

Oettermann, S.: 628.

Omero: 9, 44, 68, 70, 84, 138, 156, 181-186, 209, 472,517.

Orazio: 214.

Orieux, J.: 425.

Origene: 165,246,311,477.

Ostwald, W.: 600.

Overbeck, F.: 471,476,478,483, 505, 507-508. Ovidio: 34,61,360,421.

Paolo da Venezia: 193.

Paolo di Tarso: 176, 265, 362.

Parmenide: 472-473, 561, 573..

Pascal: 173,232,270, 279, 398.

Pascal, F.: 634.

Pelagio: 244-245.

Peters, H.F.: 509.

Petrarca: 16, 188,200-210,225,227-228. Petriconi, H.: 62.

Peurbach, G.: 194.

Picht, G.: 631.

Pietro Ibero: 237.

Pitagora: 212, 213,246.

Platone: 13,18,22,25-27,29,30,33,35,36,38,43, 59, 61, 65-67, 72, 73, 75, 76-78, 83-86, 88-90, 92, 94, 95, 97, 99, 102-108, 111, 114-121, 123, 126, 128, 129, 132-140, 143-148, 149-150, 155, 156, 161-163, 166-168, 171, 178, 179, 181, 188, 190, 192, 195, 200, 202, 204, 206, 212-220, 223, 225-227, 230, 233-234, 236, 239-240, 242-243, 246-247, 249-251, 263-266, 268, 272, 274-276, 253, 299, 305, 310, 315, 319, 321, 324, 326, 328, 329, 333, 341, 351, 353, 356, 357, 361, 364, 366-370, 377-378, 381, 389, 392, 394-395, 387, 399, 401, 403, 405, 417-418, 422, 439-451, 454, 457, 459, 460, 461-462, 464-468, 471, 473, 474, 479, 481, 484, 489, 491-493, 503, 506, 518, 536, 539, 541, 545-547, 549-550, 555, 557-561,

563-569, 572-576, 578, 586, 589-590, 593, 595, 599, 605, 606, 610,611, 613, 619, 622, 625, 631.

Plauto: 202.

Plessing, F.V.L.: 515-517, 519.

Plinio il Vecchio: 215.

Plotino: 105, 181, 243, 330,367,419,441,446. Plutarco: 3‘5,150,213.

Pope, A.: 365.

Porfirio: 181-184,226,367,446.

Proclo: 367,439-440,445-447,451, 506.

Proust, M.: 9,10, 12, 60.

Psammetico: 247, 248, 288, 306, 310, 593, 605.

Quémar, C.: 60.

Radbruch, G.: 314.

Randall, J.H.: 227, 228.

Regiomontano, Giovanni: 194.

Reimarus, H.S.: 313, 399-401, 409, 411-413, 425, 426.

Reinisch, L.: 61.

Remond, N.: 367-368, 370, 373, 375,422,423. Richardson, S.: 394.

Rickert, H.: 557-560, 562, 631.

Rohde, E.: 480, 508.

Rosenberg, A.: 487.

Rosenthal, E.I.J.: 227.

Rousseau, J.J.: 57, 59, 80, 245, 247, 303, 333, 388-389, 399-401,409,431, 542.

Rufus, Giovanni: 310.

Rüssel, B.: 12.

Ryle, G.: 598.

Sainte-Beuve: 10.

Sartre, J.P.: 320, 524-526, 527-528, 629. Saunderson, N: 379, 382,424.

Saxl, F.: 230.

Schalk, F.: 229.

Schalles, H.J.: 509.

Scheffler, L. von: 491,492, 509..

Scheler, M.: 456, 552-553, 631.

Schelling, F.: 315.

Schiller, F.: 518-519, 608, 628, 636.

Schlick, M.: 591-592, 594, 634, 635.

Schliemann, H. 531.

Schmid, W.: 310,311..

Schneemelcher, W.: 60, 226, 228.

Schneider, C.: 311.

Schnitzler, A.: 428.

Schopenhauer: 308-309, 315, 337, 360, 420, 421, 461, 462-470, 477, 495, 496, 506, 507, 549, 631, 633.

Schwarz, B.: 21.

Seneca: 213, 229.
Sesto Empirico: 226.
Sestov, L.: 30, 60.
Severo, Settimio: 173.
Siemens, W. von: 436,437..
Simmel, G.: 40, 56, 59, 62.
Socrate: 18, 66-68, 72-88, 90-91, 93-97, 99-100, 102-103, 107, 109, 111, 113-116, 118-123, 125, 128-130, 131-132, 134-135, 143-144, 146, 150, 163, 167, 169, 170, 175, 181, 201, 239, 241, 250-251, 268, 284, 287, 308, 349, 356, 381, 399, 413, 444, 450, 457-459, 489, 492, 555-556, 563, 569, 572,618-619, 625, 639.
Sofocle: 480.
Sombart, W.: 57-58, 62.
Sommer, M.: 422, 510.
Spaemann, R.: 425.
Speer, A.: 487.
Spengler, O.: 58.
Speyer, W.: 310.
Stazio, Publio Papino: 421.
Stern, P.: 228.
Stemberger, D.: 520, 522, 628.
Sterne: 80.
Stierle, K.H.: 508.
Stilicio: 36.
Talete di Mileto: 228, 275,445, 528.
Tempier, S.: 187.
Tennemann, W.: 440.
Tertulliano: 138, 169-174,201,226,243,251,254, 266,310.
Thiel, E.: 487.

Tiedemann, D: 440.
Tolomeo: 31.
Tradowsky, P.: 315.
Tralles, B.L.: 298,314.
Troeltsch, E.: 557.
Trublet, N.C.J.: 420.
Tücher, Gottlieb: 306, 314.
Tücher, Georg: 301, 306, 314, 315.
Tücher, Jobst; 301.
Tücher, Susanna: 301.
Tucidide: 151.
Tübke, W.: 520, 628.
Twain, M.: 38.
Vartanian, A.: 290-291, 313, 314,424.
Velde, H.: 487..
Virgilio: 37, 235-237, 309.
Voltaire: 60,204,232,291-293,366,382,394-298, 399,409,420,424,425,484.
Vossler, K.: 346..
Vuplius, C.A.: 49.
Wagner, Cosima: 509.
Wagner, Richard: 455,480, 508.
Walker, D.P.: 312.
Warlimont, W.: 636.
Wasmuth, E.
Wassermann, J.: 304, 308, 315.
Watteau, A.: 313..
Weber, M.: 520,554-560, 562, 576, 631. Weismann, F.: 597, 634.
Wells, J.: 310.

Werner, A. von: 522..
White, E.B.: 58.
Whitehead, A.N.: 332.
Wieland, G.: 228.
Wilamowitz-Moellendorff, U.: 18,508.
Wilkins, John: 363.
Winckelmann, J.J.: 488.
Wittels, F.: 536-537,630.
Wittgenstein, Hermine: 586-587, 595, 633.
Wittgenstein, L.: 12, 59, 60, 311, 327, 565, 579-605, 628, 632-636.
Wöhler, F.: 24,455.
Wolff, C.: 449.
Wolff, E.: 229.
Wright, G.H., von: 632, 635..
Yorck von Wartenburg, P.: 585, 633.
Zabarella, Jacopo: 227.
Zelter, C.F.: 209,229.

INDICE

Indice 6
USCITE DALLA CAVERNA 9
AVVERTENZA 10
Prima Parte. Le caverne della vita 11
I. Ricordo dell'inizio 13
II. La sopravvivenza delle transizioni 24
III. La nascita della fantasia nelle caverne 34
IV. Nascite divine nelle caverne 47
V. Fughe dalla visibilità 65
VI. L'espulsione della vita dai suoi stessi successi 75
VII. La città come caverna 89
Note alla Prima parte 95
Seconda parte. La caverna nel cuore dello Stato 101
I. La giustizia e la morte 114
II. Il paradosso del mito escluso dal mito 131
III. Come i filosofi diventano per la prima volta indispensabili per lo Stato 147
IV. Chiarimento reciproco di due miti 166
V. La possibilità di insegnare e di apprendere 175
VI. Riduzione fenomenologica delle ombre 197
VII. Lo sfondo cosmico della qualificazione politica 206
Note alla Seconda parte 220
Terza parte. Rioccupazioni 222
I. Non sapere che cosa è una caverna 224
II. La realizzazione dei sogni della caverna 234

III. Prigione del corpo e carcere del mondo 251
IV. La sorgente nella caverna e l'elemento mancante 285
V. Tempo del mondo senza vista sul cielo 295
VI. Le cime dei monti e le profondità delle caverne 315
VII. Le tracce confuse all'entrata della caverna 333
VIII. Gli idoli 342
Note alla Terza parte 357
Quarta parte. Contro-occupazioni 371
I. Anteprima storica 376
II. Esperimento umano 382
III. Negazione della caverna nello spirito della Stoà 432
IV. Il prototipo dell'educabile 439
V. Dopo la statua, la macchina 460
VI. Il soggetto sperimentale compare in carne e ossa 479
Note alla Quarta parte 495
Quinta parte. Le caverne della ragione 512
I. Gli involucri della riflessione 514
II. L'officina degli automi 529
III. La caverna dell'isola 555
IV. Dalla caverna del sogno al labirinto 572
V. L'ottica dei ciechi nati 599
VI. Le caverne dell'Illuminismo 617
VII. Caverne tedesche 640
Note alla Quinta parte 671
Sesta parte. Volpaie 692
I. Visite 694

II. Uno Stato senza uscita dalla caverna 710
III. Kierkegaard: la tana di volpe della riflessione infinita 738
IV. Il carcere della volontà 745
V. Il rovescio degli inferi 761
VI. Scavare nel sottosuolo 789
VII. Davanti agli Uomini della Realschulel 809
Note alla Sesta parte 817
Settima parte. Altre prigionie (ma non ultime) 831
I. Dentro come fuori, fuori come dentro 832
II. Le caverne nel profondo dell'anima 854
III. Le scatole cinesi e il panottico 873
IV. Venture e sventure della ricezione 897
V. Una reinterpretazione critico-scientifica 924
VI. La mosca che sbatte sul vetro 937
VII. Fuga dalla caverna e fuga nella caverna 981
VIII. Direttive per un ultimo progetto di caverna 999
Un altro mito 1012
Note alla Settima parte 1013
Postfazione 1036
Note 1041
Indice dei nomi 1042